الجامعة الدولية بأمريكا اللاتينية
Universidad Internacional de América Latina

Universidad Internacional de América Latina
الجامعة الدولية بأمريكا اللاتينية

الجامعة الدولية بأمريكا اللاتينية
Universidad Internacional de América Latina

قضايا فقهية معاصرة
(فقه النوازل)

تحت إشراف
الدكتور / صلاح الصاوي
التصميم التعليمي والإعداد
لجنة المناهج

شعبة الدراسات الإسلامية والعربية

البرنامج العربي

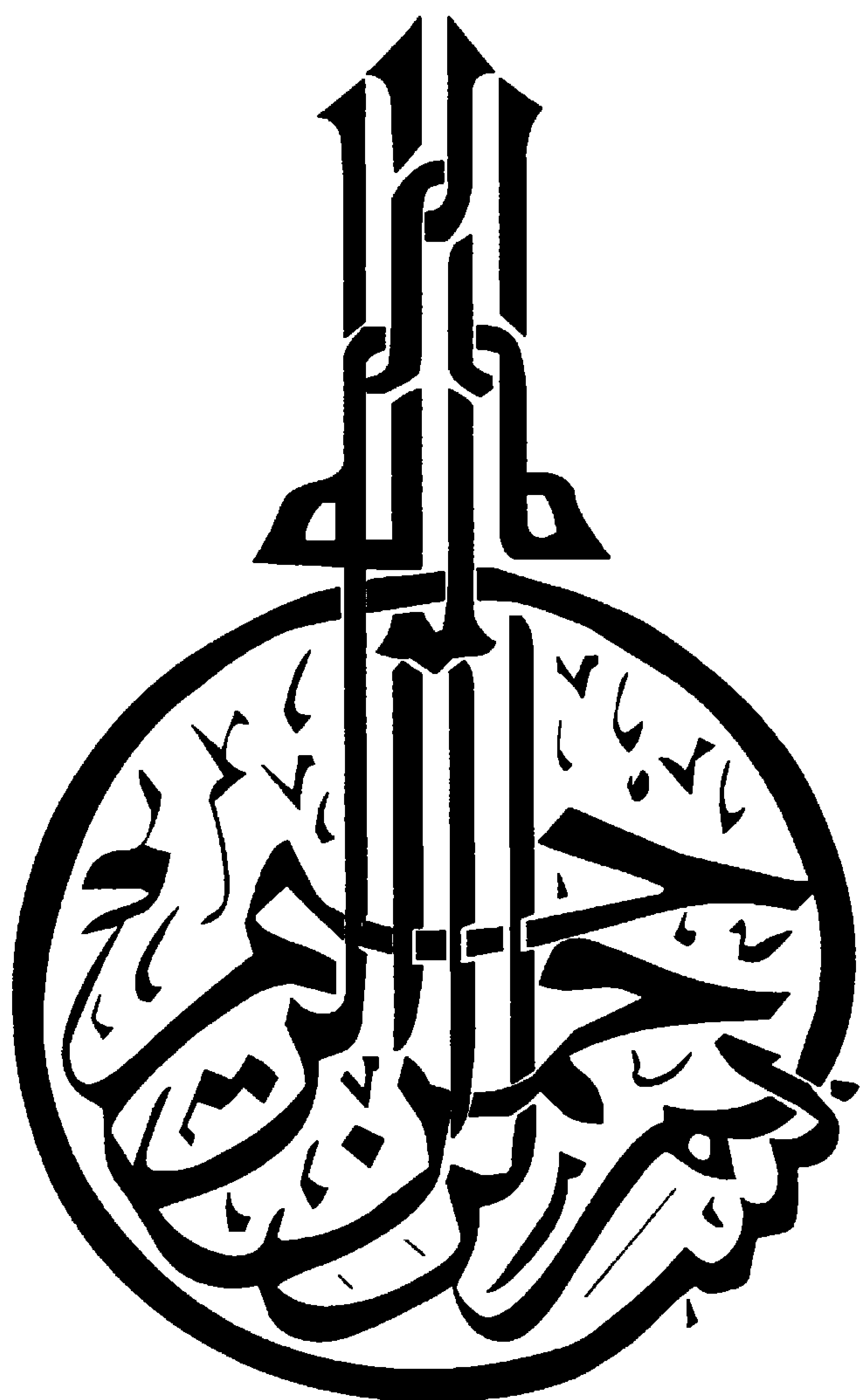
الجامعة الدولية بأمريكا اللاتينية

قضايا فقهية معاصرة

(فقه النوازل)

إشـراف
الأستاذ الدكتور
صلاح الصاوي

التصميم التعليمي والإعداد
لجنة المناهج


بسم الله الرحمن الرحيم

مرحباً بطالب العلم

كلمة قالها رسول الله ﷺ [1] منذ أربعة عشر قرناً من الزمان، ولا تزال منقوشة على صدور ورثته من بعده وفي قلوبهم! يستقبلون بها طلبة العلم من مشرق أو من مغرب، يبشون بها في وجوههم ويفسحون لهم في مجالسهم، ويقدرون توجههم لطلب العلم وانقطاعهم لتحصيله.

وعلوم الشريعة - أيها الدارس الكريم- هي ميراث النبوة، فإن الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً وإنما ورثوا هذا العلم، وعلى قدر حظ الناس منه يكون حظهم من وراثة النبي ﷺ.

ولهذا كان طلب العلم أغلى ما أنفقت فيه أعمار البشر وأموالهم، وإن لحظة ينفقها الإنسان في عمره لا يستفيد فيها علماً، ولا يقصد فيها إلى طاعة، لجديرة بأن تطول عليها حسرته!

...هذا، وإنَّ الجامعة الدولية وهي تدرج أولى خطواتها في نشر العلم والمعرفة في أرض الله الواسعة باسم الله وعلى سنة رسول الله، متخذة من أمريكا اللاتينية نقطة انطلاق لها، مرتادة بذلك آفاق قارة مهجورة منسية، لم يعبأ بها كثير من

(١) من حديث أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٨/ ٥٤) عن صفوان بن عسال المرادي، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رجاله رجال الصحيح (١/ ١٣١)

العاملين للإسلام، ولم تتجه إليها همة كثير من مؤسساتهم، فإنها تود أن تكون بذلك على خطى الرعيل الأول من صحابة النبي ﷺ الذين خرجوا من مدينة الرسول ﷺ ينشرون علمه وهديه، ويوطئون لرسالته مهاداً في مشارق الأرض ومغاربها، واختاروا ذلك على البقاء في مدينة الرسول ﷺ ومجاورة مسجده الشريف، حيث الصلاة المضاعفة الأجر، والتي يزيد أجرها ألف مرة على ما سواها من الصلوات في بقية المساجد.

وبعد: فهذه نصيحة لطالب العلم وهو في بداية الطريق:

احرص على تجريد القصد لله، ولا تشب هذا الطلب الشريف بشائبة من حظوظ النفس وأغراضها، فإن من تعلم علماً مما يبتغى به وجه الله - لا يتعلمه إلا ليصيب عرضاً من الدنيا لم يجد عَرْف الجنة يوم القيامة!

وحسبك هذا الحديث الشريف: **«إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى!»** (١)

واعلم أن الأصل في طلب علوم الشريعة هو المشافهة والتلقي المباشر، فهو الذي تخرج عليه علماء الأمة عبر القرون، فلا ينبغي أن يعدل عن هذا الأصل ما امتهد سبيل إلى ذلك.

ومن كان شيخه كتابه فاق خطؤه صوابه! فاحرص على المحاضرات التي

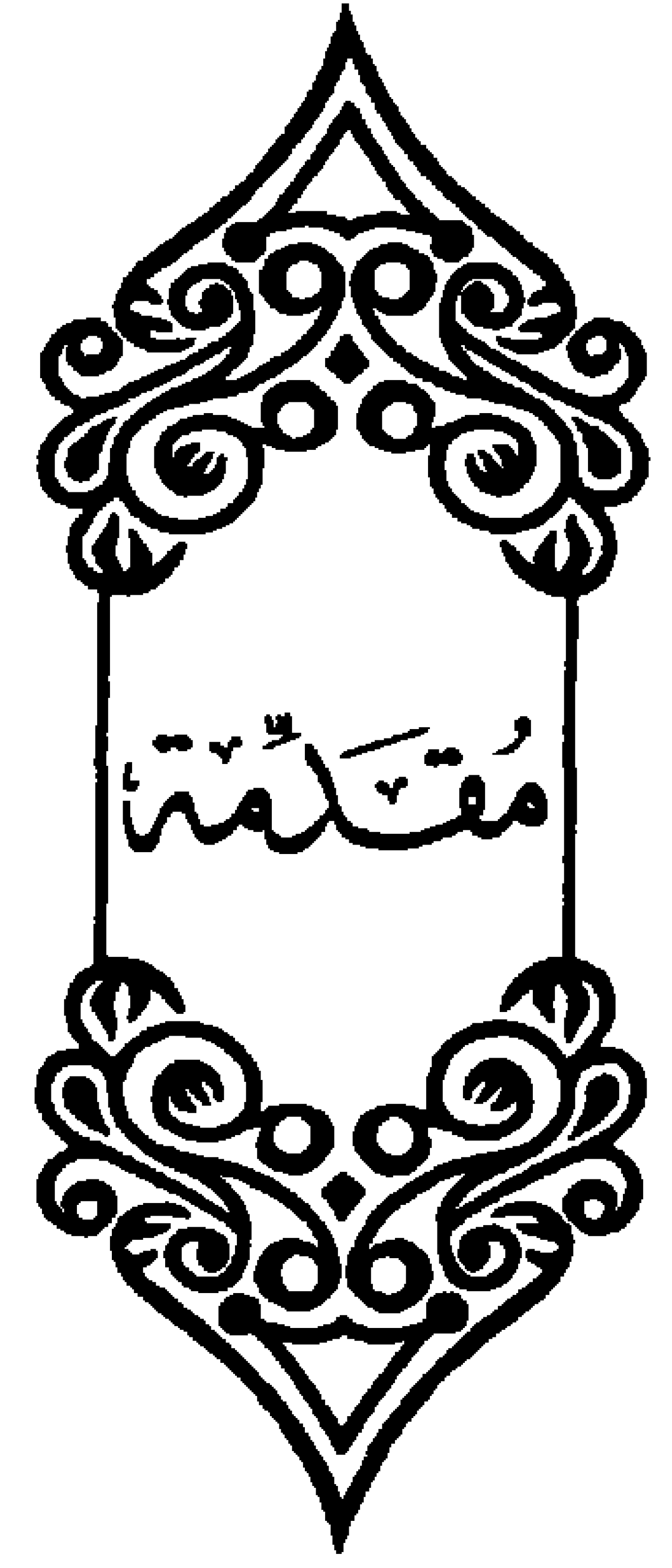
(١) متفق عليه من حديث عمر بن الخطاب ﷺ، البخاري في كتاب بدء الوحي: باب بدء الوحي، ح:١، ومسلم في كتاب الإمارة باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية»، ح: ١٩٠٧

تقدمها الجامعة سواء من خلال أساتذتها الزائرين، أو من خلال ما تبثه إليك عبر وسائط التقنية التي يتم فيها التواصل صوتاً وصورة بينك وبين المحاضرين أينما كانوا، مهما تناءت الأقطار وتباعدت المسافات.

واحرص على الجد في الاستذكار والتحصيل، واعتن بالأنشطة والاختبارات الملحقة في نهاية كل وحدة دراسية.

مع أطيب تمنيات الجامعة الدولية لك بالتوفيق والسداد، والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل.

أ. د. / صلاح الصاوي
رئيس الجامعة



الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، فإن هذه المادة "فقه النوازل" جديرة بالرعاية والاهتمام؛ لأنها تعكس خلود الشريعة، وتجسد صلاحيتها لكل زمان ومكان، فلا تقع لأحد من أهل دين الله نازلة إلا ولله فيها حكم، عرفه من عرفه، وجهله من جهله، ففي القرآن الكريم دليل على سبيل الهدى فيها، وفي السنة المطهرة بيان لما أجمل، أو تقييد لما أطلق، أو تفسير لما تشابه، بل قد تكون منشئة للجديد من الأحكام في بعض الأحوال.

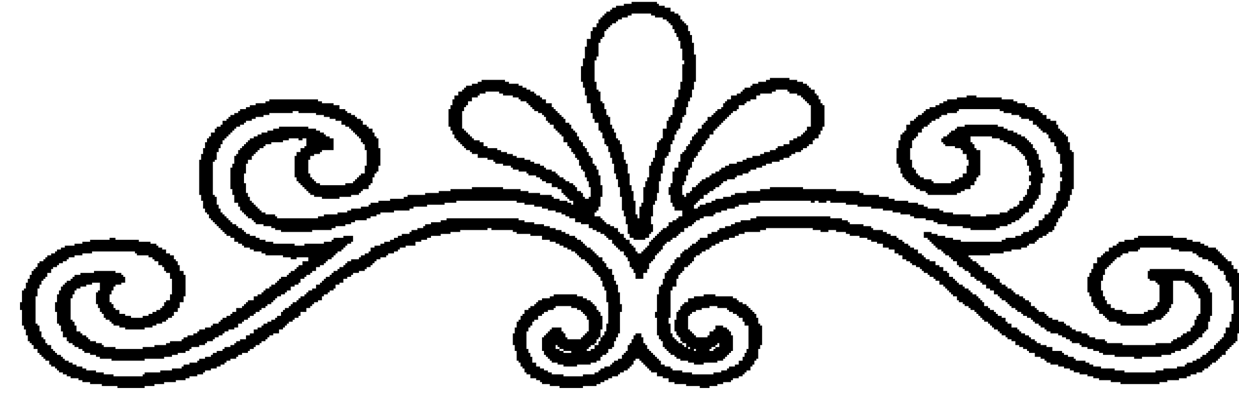
إن إحاطة الوحي الأعلى قرآنا وسنة بما يجد من القضايا والأحوال إما أن يكون عن طريق النص المباشر، وذلك إنما يكون في أحوال محدودة، وإما أن يكون عن طريق النص على القواعد الكلية التي تنطبق على ما لا يحصى من الجزئيات، فتشمل بذلك الجزئيات الموجودة في زمن النبوة، وما يمكن أن يجد في مستقبل الزمان مما يشترك مع هذه الجزئيات ويشبهها في العلل، أو يتفق معها في المقاصد والغايات.

والإفتاء في النوازل يحتاج إلى مكنة المجتهدين وبصيرة الربانيين، فهو يقتضي صبر النفس على الطلب في أول الأمر من ناحية، كما يقتضي صبرها بين يدي الإفتاء على التعرف الدقيق على الواقعة المسئول عنها واستفراغ الوسع في

تصورها والإحاطة بجوانبها من ناحية أخرى، لأن الفتوى معرفة الواجب في الواقع كما يقول أهل العلم، فهي تقتضي علماً بالشرع وإدراكا للواقع، وأي خلل في أحد هذين الجانبين سوف ينعكس على الفتوى بالخلل والقصور لا محالة.

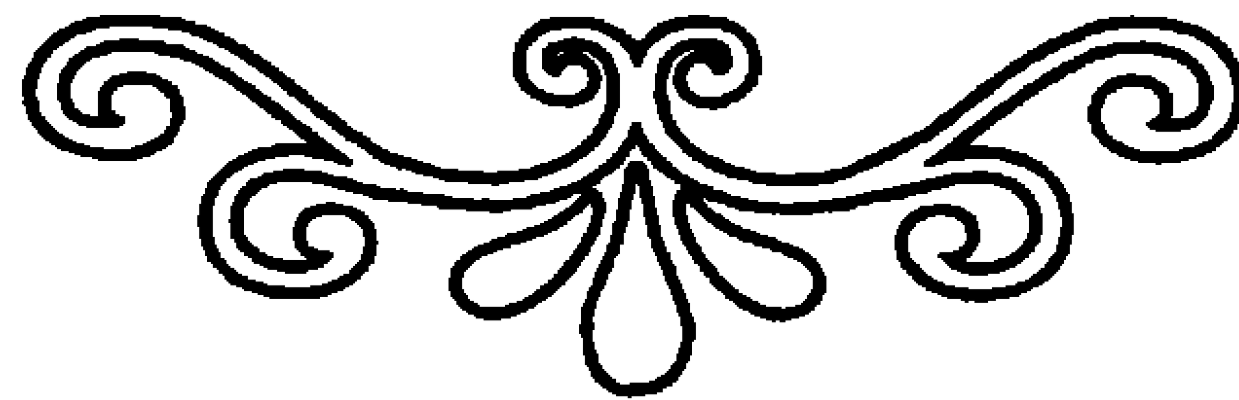
وفي هذا المقرر سوف نستعرض بمشيئة الله تعالى بعض هذه النوازل التي عمت بها البلوى، وتمس الحاجة إلى تجلية حكمها، إجابة للمستفتين، وتدريبا للطالبين، على النظر في هذه النوازل وأمثالها، ورياضة لأذهانهم في مستقبل الزمان على الاجتهاد فيما يجد في الأمة من قضايا، وما ينزل بساحاتها من نوازل، آملين أن يستفيد من ذلك المستفتون والدارسون على حد سواء، والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

لجنة إعداد المناهج



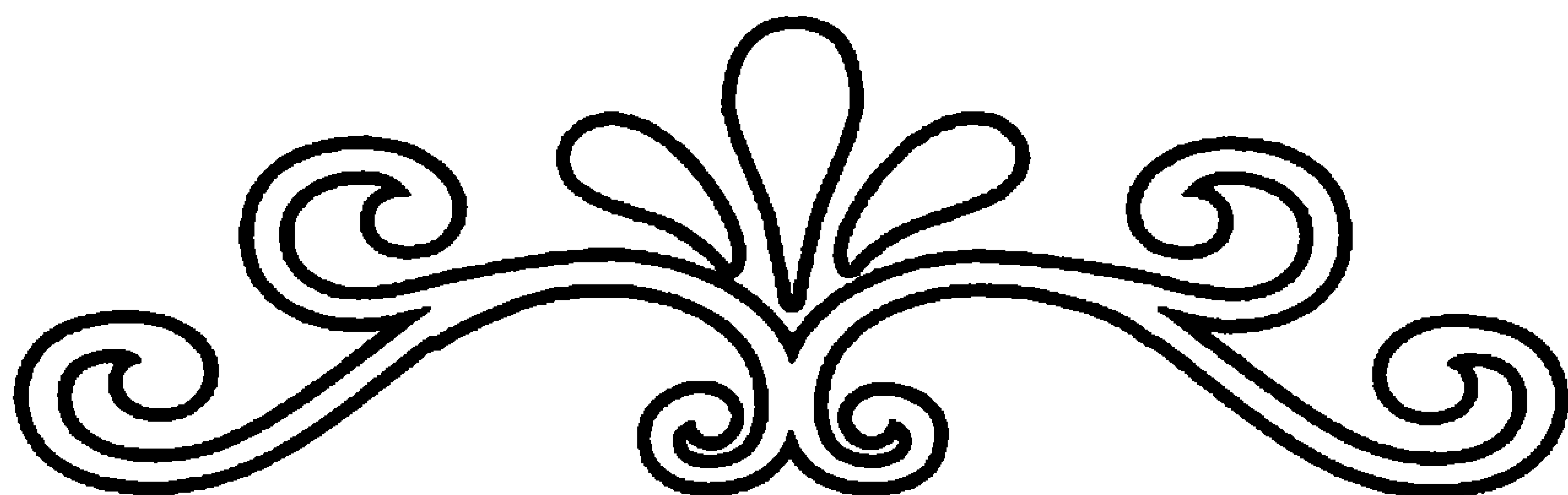
الهدف العام من دراسة المقرر

يرجى للدارسين لهذا المقرر بعد دراستهم واستيعابهم لما جاء فيه من قضايا معاصرة تحتاج إلى لفت نظر الدارس وإيقافه على حكم الشرع فيها، أن يكونوا قادرين على معرفة الحكم الشرعي بالتدليل والتفصيل للمسائل التي وردت به، وأن يكونوا قادرين على تطبيق ما درسوا من قواعد تعامل بها الشرعيون مع النوازل المعاصرة على ما يجد لهم من النوازل، فيعرفوا كيف يصلون إلى حكم شرعي لها من خلال القرآن والسنة والفقه الموروث، وتحت مظلة المقاصد الشرعية.



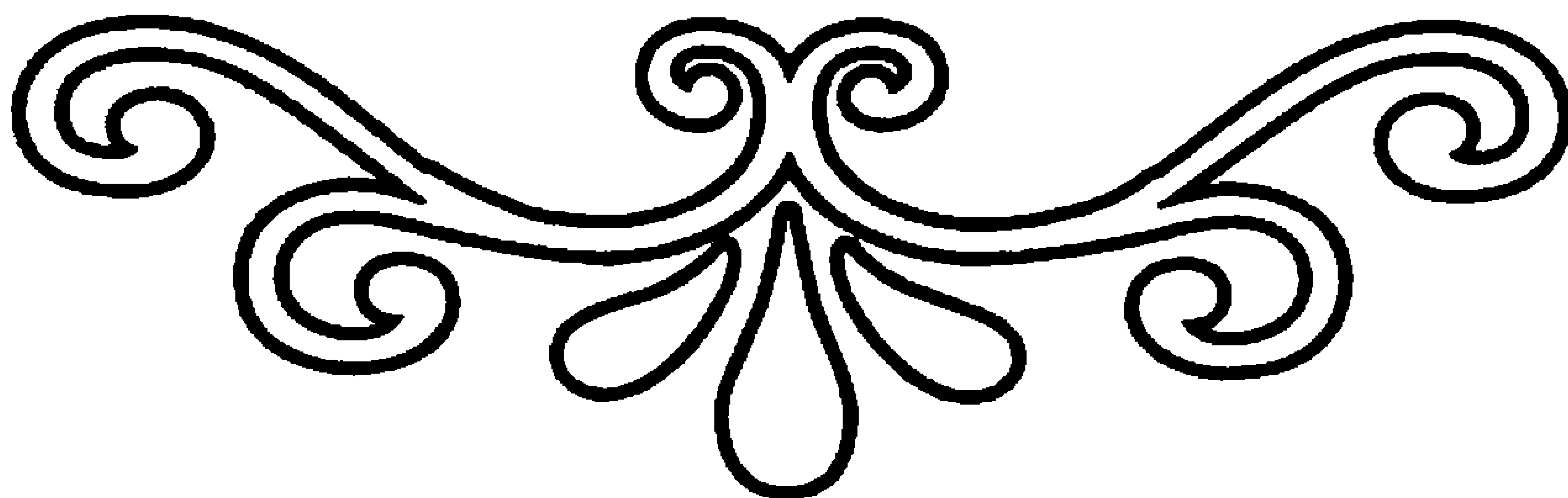
محتويات الكتاب

تنقسم الدراسة في موضوعات الكتاب إلى الوحدات الآتية:



الوحدة الأولى

في أهمية فقه النوازل وضوابط الحكم عليها



محتويات الوحدة الأولى

تحتوي هذه الوحدة على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في أهمية النظر في النوازل المعاصرة وشروط المفتي.

المطلب الثاني: الضوابط التي يجب أن يراعيها المجتهد قبل الحكم في النازلة.

المطلب الثالث: الضوابط التي يجب أن يراعيها المجتهد أثناء الحكم في النازلة.

أهمية دراسة هذه الوحدة



تكمن أهمية دراسة هذه الوحدة في أنها تأخذ بيد الباحث نحو المنهج الأمثل للبحث في النوازل المعاصرة والحكم عليها، وذلك من خلال رصد الاتجاهات المختلفة لمن أدلوا بدلوهم في النوازل قديماً وحديثاً، وهو الأمر الذي يجعل الباحث في منئىً عن التحجر والجمود، أو الانفلات والتساهل، وكلاهما منهجان لا يتسقان مع المنهج الإسلامي العام، منهج الوسطية الواعي الذي يلتزم بالثوابت الشرعية المحكمة، وهو في نفس الوقت يراعي معطيات العصر ومتطلبات الواقع، في نسق رائع يشهد لشريعة الإسلام بالتفرد والعظمة، ولا غرو فهي شريعة الحكيم الخبير العليم بخلقه، مصداقاً لقول الحق عز وجل: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1].

---

(١) الملك: ١٤.

الأهداف التعليمية:



يتوقع منك أيها الدارس الكريم بعد دراستك لهذه الوحدة أن تكون قادراً على أن:

١ - تدرك أهمية النظر في النوازل المعاصرة.

٢- تذكر شروط المفتي.

٣- تشرح الضوابط التي يجب أن يراعيها المجتهد قبل الحكم في النازلة، والضوابط التي يجب أن يراعيها عند الحكم في النازلة.

المطلب الأول
أهمية النظر في النوازل المعاصرة وشروط المفتي

أهمية الحكم في النوازل المعاصرة:

إنه مما لا شك فيه أن عصرنا الحاضر هو عصر المشكلات والواقعات والحاجات المتجددة، والتي لم يكن لها وجود في عصر فقهائنا السابقين، وربما لم تخطر ببالهم،، بل وربما لو ذكرت لهم لعدوها من المستحيلات.

وانطلاقا من عالمية الإسلام، وشمولية دعوته، وخالدية شريعته، وتكفلها بإيجاد حلول شرعية لكل ما هو جديد، كان على المنوط بهم التنقيب عن حكم الله تعالى في كل ما هو جديد من المسائل ـ وهم علماء الأمة الأجلاء ـ أن ينقبوا عن حكم كل جديد؛ ليكون المسلم على وعي تام بما يجب عليه كمسلم في هذه الأحوال، وكان عليهم أن يهتدوا في مسيرتهم الاجتهادية بقواعد الشرع وأدلته المتقدمة، فما كان النص يشمله فبها ونعمت، وما لم يشمله النص ألحق بنظائره مما جاء فيه نص، وذلك لأن النصوص متناهية، والحوادث غير متناهية، فالحوادث متجددة بتجدد الأزمان والأشخاص، لا تنقضي إلا بانقضاء الدنيا، ولا بد لكل حادثة من تلك الحوادث التي لا تتناهى من حكم عند الله تعالى، ولا يمكن عقلا وشرعا أن يكون كل حكم من أحكام تلك الحوادث الجزئية التي تتجدد بتجدد الأزمان والأشخاص والأحوال مذكورا صريحا في تلك النصوص بعينه، ودالة

عليه بشخصه، بل لابد وأن يكون مندرجا فيها اندراج الجزئيات في الكليات بواسطة عموم اللفظ تارة، وبواسطة عموم علة الحكم تارة أخرى.

ولهذا جعل الشارع الاجتهاد فرض كفاية يقوم به ذوو الملكات الراسخة والذوق السليم، القادرين على استنباط الأحكام من تلك النصوص في كل زمان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

إذن لابد من استنباط أحكام ما يجد من النصوص بالرجوع إليها تارة، وإلى علل الأحكام تارة أخرى بالاجتهاد الصحيح.

وينبغي أن يكون الاجتهاد في حكم هذه المسائل في عصرنا جماعيا في صورة مجمع علمي يضم الكفاءات العلمية اللازمة للحكم في النوازل.

شروط المفتي في النوازل المعاصرة

ويجب أن يكون الذي ينظر في النازلة، ويصدر حكمه عليها، بالغا، عاقلا، عدلا، عالما بلغة العرب، وبالقرآن: محكمه ومتشابهه، مجمله ومبينه، عامه وخاصه، مطلقه ومقيده، ناسخه ومنسوخه.

وكذا السنة فيكون عالما بها، وبالروايات المتعددة، وبالرجال المجروح منهم والعدل، وغير ذلك مما ذكرناه في علمه بالقرآن.

ويشترط فيه أيضا أن يكون عالما بمواطن الإجماع، حتى لا يفتي بخلاف الإجماع.

وبالقياس وشروطه.

وبالمصالح وكيفية مراعاتها ودرء المفاسد.

وأن يكون على قدر كاف من اليقظة وجودة الذهن، والمعرفة بالناس والواقع المحيط به، صلب في دينه، لا تأخذه في الله لومة لائم.

وغير ذلك من الأدوات التي تجعل الحكم في النازلة يأتي محققا لمقاصد الشرع ومصالح المكلفين؛ لأن الإفتاء إخبار عن حكم الله، والمفتي مخبر عن حكم الله، فلابد وأن يكون أهلا لذلك.

المطلب الثاني

الضوابط التي يجب أن يراعيها المجتهد قبل الحكم في النازلة

يتعلق بالنظر في النوازل شروط جمة، منها: العلم، والعدالة.

فشرط العلم: يدخل فيه الإخبار بالحكم الشرعي على الوجه الأكمل بعد معرفة الواقعة من جميع جوانبها.

وشرط العدالة: يدخل فيه عدم التساهل في الفتوى بالشرع والمحاباة فيها، مع مراعاة وجه الحق في كل ذلك، والنظر إلى مشكلات الناس برحمة ويسر الشرع، وحمل أفعالهم على الوسط في أحكامه.

إلى غيرها من الشروط التي ذكرها أهل العلم فيمن يتصدى للنظر والإفتاء، وهي كالتكملة والتتمة لما ينبغي أن يكون عليه الناظر من العدالة والعلم.(١)

إلا أن خطة النظر والاجتهاد والإفتاء في النوازل والواقعات قد أصابتها عوارض أخرجتها عن النهج الذي قرره أهل العلم من مبادئ وأسس للنظر، وهذا النوع من الخلل: إما أن يكون من جهة الزيغ في إصدار الأحكام، أو في كيفية النظر في تناول هذه المستجدات، وإما من جهة انحراف الناظر وعدم إخلاصه وتقواه في فتواه واجتهاده؛ مما جعل بعض الأئمة والعلماء يتذمرون، ويشتكون من ذلك في كل عصر يخرج فيه أهل النظر والاجتهاد عن الطريق السوي.

---

(١) انظر: التفصيل في شروط الاجتهاد في النوازل في كتب الأصول.

وقد حصل ما يدل على ذلك في عهد مبكر يشهد عليه الإمام مالك ـ رحمه الله ـ حيث قال: «ما شيء أشد عليّ من أن أُسأل عن مسألة من الحلال والحرام؛ لأن هذا هو القطع في حكم الله، ولقد أدركت أهل العلم والفقه في بلدنا، وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كأن الموت أشرف عليه، ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام فيه والفتيا، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقللوا من هذا، وإن عمر بن الخطاب وعلياً وعلقمة(1): خيار الصحابة كانت ترد عليهم المسائل وهم خير القرون الذين بعث فيهم النبي ﷺ كانوا يجمعون أصحاب النبي ﷺ ويسألون، ثم حينئذٍ يفتون فيها، وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفتيا، فبقدر ذلك يُفتح لهم من العلم»(2).

ويتضح لنا من كلام الإمام مالك ـ رحمه الله ـ المنهجية المثلى التي كان السلف -رحمهم الله- يتبعونها عند نظرهم واجتهادهم في الأحكام والواقعات من عدم

(1) يحتمل أن يكون علقمة بن وقاص الليثي المدني، وذكر مسلم وابن عبد البر أنه ولد في حياة النبي ﷺ وذكره ابن منده في عداد الصحابة، وقال الحافظ ابن حجر في التقريب: " ثقة ثبت، أخطأ من زعم أن له صحبة " التقريب (٤٧٠١)، انظر: تهذيب التهذيب ٧/ ٢٤٠.

ويحتمل أن يكون علقمة بن قيس النخعي صاحب ابن مسعود -رضي الله عنه- وكان أشبه الناس به سمتاً وهدياً. وكان بعض أصحاب النبي ﷺ يسألونه ويستفتونه، توفي عام ٦٢ هـ وذكر مالكٍ له في الصحابة تجوّز.

انظر ترجمته: تهذيب التهذيب ٧/ ٢٣٧، صفة الصفوة ٣/ ٢٧.

(2) ترتيب المدارك ١/ ١٧٩.

التسرع في الفتوى، أو التقصير في بحثها، والنظر فيها، أو قلة التحري والتشاور في أمرها، مما يؤدي إلى انخرامٍ ظاهرٍ في نظام النظر والاجتهاد والفتيا، أو تسيبٍ واعتسافٍ في احترام هذا المقام العالي من الشريعة.(١)

ومن أجل هذه الأهمية في المحافظة على هذا المقام والتأكيد على ما يحتاجه الفقيه من ضوابط وشروط للنظر لاسيما في النوازل المعاصرة التي يكثر فيها زلل الأقدام وانحراف الأفهام، وذلك بما تميز به عصرنا من صراعات ثقافية وتيارات فكرية، بالإضافة إلى كثرة المؤثرات النفسية والاجتماعية والسياسية، مما يجعلها في عصرنا أشد من أي عصر مضى، ويزداد أمر الانحراف في الاجتهاد والنظر خطراً تبعاً لاتساع دائرة انتشار هذه الاجتهادات والفتاوى بواسطة وسائل الإعلام الحديثة من طبع ونشر وإذاعة وتلفزة.

إن الضوابط والآداب التي ينبغي أن يراعيها الناظر في النوازل، وخصوصاً ما كان منها معاصراً، منها ما يحتاجه قبل الحكم في النازلة، وهذا النوع من الضوابط يكون ضرورياً لإعطاء المجتهد أهلية كاملة، وعدة كافية، يتسنى بها الخوض للنظر والاجتهاد في حكمها.

---

(١) انظر: الفقيه والمتفقه ٢/٣٨٦-٤٢٨؛ جامع بيان العلم وفضله ١/٥٠١- ٥٢٩، ٥٥٩؛ الآداب الشرعية لابن مفلح ٢/٤٤-٥٥؛ تغليظ الملام على المتسرعين إلى الفتيا الشيخ حمود التويجري ص ٦-٤٧؛ أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص ٢١٨و٢١٩.

وهناك ضوابط أخرى يحتاجها الناظر أثناء البحث والاجتهاد في حكم النازلة، ينتج من خلال هذه الضوابط أقرب الأحكام للصواب، وأوفقها للحق؛ بإذن الله، وسيكون البحث في هذا المطلب حول أهم الضوابط التي يحتاجها الناظر في النوازل قبل الحكم في النازلة؛ على النحو التالي:

أولاً: التأكد من وقوعها.

الأصل في المسائل النازلة وقوعها وحدوثها في واقع الأمر، وعندها ينبغي أن ينظر المجتهد في التحقق من وقوعها والتأكد من حدوثها، ومن ثَمَّ استنباط حكمها الشرعي، وقد يحصل أن يُسأل الفقيه المجتهد عن مسألة لم تقع تكلفاً من السائل، وتعمقاً منه في تخيلات وتوقعات لا تفيد صاحبها، ولا تنفع عالماً أو متعلماً، وذلك لبعد وقوعها واستحالة حدوثها.

ولا يخفى أن التوغل في باب الاجتهاد إنما هو للحاجة التي تنزل بالمكلف يحتاج فيها إلى معرفة حكم الشرع، وإلا وقع في الحرج والعنت، أو الخوض في مسائل الشريعة بغير علم أو هدى، أما إذا كان باب الاجتهاد مفتوحاً من غير حاجة وقعت، ودون حادثة نزلت، فلا شك في كراهية النظر في مسائل لم تنزل أو يستبعد وقوعها[(١)].

---

(١) انظر: المحصول للرازي ٢/ ٤٩٣؛ ونهاية السول (الحاشية) ٤/ ٥٧٩؛ والبحر المحيط ٦/ ١٩٨؛ وشرح تنقيح الفصول ص ٤٣٠؛ وتقريب الوصول لابن جزي ص ٤٢٢، وكشف الأسرار للبخاري الحنفي ٤/ ٢٦.

ويؤيد ذلك ما جاء عن سلفنا الصالح من كراهية السؤال عمّا لم يقع وامتناعهم عن الإفتاء فيها، وبعضهم ذهب إلى التشديد في ذلك، والنهي عنه.[(١)]

ويروى عن الصحابة في ذلك آثار كثيرة منها:-

- أن رجلاً جاء إلى ابن عمر -رضي الله عنهما- فسأله عن شيء؛ فقال له ابن عمر -رضي الله عنهما-: «لا تسأل عما لم يكن فإني سمعت عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ يلعن من سأل عما لم يكن»[(٢)].

- وكان زيد بن ثابت -رضي الله عنه- إذا سأله إنسان عن شيء قال: «آلله! أكان هذا؟ فإن قال: نعم، نظر وإلا لم يتكلم»[(٣)].

- وعن مسروق قال: كنت أمشي مع أبي بن كعب -رضي الله عنه- فقال فتى: ما تقول يا عماه في كذا وكذا؟ قال: يا بن أخي! أكان هذا؟ قال: لا، قال: فاعفنا حتى يكون»[(٤)].

---

(١) انظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٦٥-١٠٦٩؛ وأدب المفتي والمستفتي ص ١٠٩؛ وإعلام الموقعين ٤/ ١٧٠؛ وجامع العلوم والحكم لابن رجب ١/ ٢٤١؛ والآداب الشرعية لابن مفلح ٢/ ٥٢-٥٤؛ وتغليظ الملام للشيخ حمود التويجري ص ٢٣-٢٥.

(٢) أخرجه الدارمي في سننه ١/ ٥٠؛ والفقيه والمتفقه ٢/ ١٢؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٦٧.

(٣) أخرجه الدارمي في سننه ١/ ٥٠؛ والفقيه والمتفقه ٢/ ١٣؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٦٨.

(٤) أخرجه الدارمي في سننه ١/ ٥٦، والفقيه والمتفقه ٢/ ١٤، وجامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٦٥

- ويروى عن عبد الملك بن مروان ـ رحمه الله ـ أنه سأل ابن شهاب - رحمه الله- فقال له ابن شهاب: أكان هذا بأمير المؤمنين؟ قال: لا، قال: فدعه، فإنه إذا كان، أتى الله عز وجل له بفرج»[1].

فهذه الآثار وغيرها كثير؛ تبين حرص الصحابة والتابعين على عدم الخوض في مسائل لم تقع سواءً بالسؤال عنها أو بالجواب فيها؛ لأن النظر فيها لا ينفع كما هو معلوم عن الصحابة رضي الله عنهم مع النبي ﷺ، حيث قال فيهم ابن عباس رضي الله عنهما: «ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب النبي ﷺ، وما سألوا إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن في القرآن، وما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم»[2].

ويوضح ابن القيم ـ رحمه الله ـ مقصد ابن عباس بقوله: (ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة): «المسائل التي حكاها الله في القرآن عنهم، وإلا فالمسائل التي سألوه عنها وبين لهم أحكامها في السنة لا تكاد تحصى، ولكن إنما كانوا يسألونه عما ينفعهم من الواقعات ولم يكونوا يسألونه عن المقدرات والأغلوطات وعضل المسائل، ولم يكونوا يشتغلون بتفريع المسائل وتوليدها، بل كانت هممهم مقصورة على تنفيذ ما أمرهم به، فإذا وقع بهم أمر سألوا عنه،

---

(١) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٦٧.

(٢) أخرجه الدارمي في سننه في المقدمة، باب كراهية الفتيا رقمه (١٢٥) ١/ ٥١.

وأخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٦٢.

فأجابهم، وقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللهُ عَنْهَا وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ۞ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾ (١) »(٢).

فعلى المجتهد أو المفتي في النوازل أن يتأكد من وقوع النازلة ولا ينظر في المسائل الغريبة والنادرة أو المستبعدة الحصول، ولكن إذا كانت المسألة ولو لم تقع منصوصاً عليها، أو كان حصولها متوقعاً عقلاً فتستحب الإجابة عنها، والبحث فيها؛ من أجل البيان والتوضيح ومعرفة حكمها إذا نزلت.

وفي هذا يقول الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ بعد أن حكى امتناع السلف عن الإجابة في ما لم يقع: "والحق التفصيل، فإذا كان في المسألة نص من كتاب الله، أو سنة عن رسول الله ﷺ، أو أثر عن الصحابة، لم يكره الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نص ولا أثر؛ فإن كانت بعيدة الوقوع أو مقدرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها.

وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد، وغرض السائل الإحاطة بعلمها؛ ليكون منها على بصيرة إذا وقعت، استحب له الجواب بما يعلم، ولا سيما إن كان السائل يتفقه بذلك، ويعتبر بها نظائرها، ويفرع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى، والله أعلم»(٣).

(١) سورة المائدة: الآيتان: ١٠١، ١٠٢.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٥٦ و ٥٧.

(٣) المرجع السابق ٤/ ١٧٠.

ثانياً: أن تكون النازلة من المسائل التي يسوغ النظر فيها.

بينا فيما سبق أهمية مراعاة المجتهد، وتأكده من وقوع النازلة، وترك النظر عما لم يقع، أو يستبعد وقوعه عقلاً، وذلك حتى لا ينشغل أهل الاجتهاد عما هو واقع فعلاً، أو ما لا نفع فيه ولا فائدة.

وإذا قررنا مبدأ النظر في الوقائع الحادثة للناس والمجتمعات؛ فللمجتهد بعد ذلك أن يعرف ما يسوغ النظر فيه من المسائل، وما لا يسوغ؛ وهذا الضابط لا ينفك عن الذي قبله؛ وذلك لأن المجتهد قد يترك الاجتهاد في بعض المسائل التي لا يسوغ فيها النظر؛ لأن حكمها كحكم ما لم يقع من المسائل؛ لعدم الفائدة والنفع من ورائها.

فالضابط الذي ينبغي أن يراعيَهُ المجتهد الناظر ألا يشغل نفسه وغيره من أهل العلم إلا بما ينفع الناس ويحتاجون إليه في واقع دينهم ودنياهم.

أما الأسئلة التي يريد بها أصحابها المراء والجدال، أو التعالم والتفاصح، أو امتحان المفتي وتعجيزه، أو الخوض فيما لا يحسنه أهل العلم والنظر، أو نحو ذلك فهذه مما ينبغي للناظر أن لا يلقي لها بالاً؛ لأنها تضر ولا تنفع، وتهدم ولا تبني، وقد تفرق ولا تجمع.

وقد ورد النهي عن ذلك كما جاء عن النبي ﷺ أنه: "**نهى عن الغلوطات**"(١).

---

(١) رواه الإمام أحمد: ٥/ ٤٣٥، ورواه أبو داود في سننه كتاب العلم، باب التوقي في الفتيا، رقمه (٣٦٥٦) ٤/ ٢٤٣؛ والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٢/ ٢٠ رقم ٦٣٥. والغلوطات أو الأغلوطات هي: شداد المسائل، وقيل: دقيقها، وقيل: ما لا يحتاج إليه من كيف وكيف. انظر: الفقيه والمتفقه ٢/ ٢٠ و٢١.

وجاء عن معاوية -رضي الله عنه-: أنهم ذكروا المسائل عنده، فقال: «أما تعلمون أن رسول الله ﷺ نهى عن عضل المسائل»[1].

قال الخطابي ـ رحمه الله ـ في هذا المعنى: «أنه نهي أن يُعترض العلماء بصعاب المسائل التي يكثر فيها الغلط؛ ليستزلوا ويستسقط رأيهم فيها، وفيه كراهية التعمق والتكلف فيما لا حاجة للإنسان إليه من المسألة، ووجوب التوقف عما لا علم للمسئول به»[2].

فشداد المسائل وصعابها مما لا نفع فيه ولا فائدة إلا إعنات المسئول لاشك أنه مذموم شرعاً، ينبغي أن يحذر الفقيه أو الناظر من الانسياق الملهي خلف هذه المسائل، والانشغال بها عما هو أهم وأعظم، كذلك ينبغي للناظر أن لا يقحم نفسه ويجتهد في المسائل التي ورد بها النص، إذ القاعدة فيها: «لا مساغ للاجتهاد في مورد النص»[3].

والمقصود بهذه القاعدة – على وجه الإجمال – ما قاله الإمام الزركشي ـ رحمه الله ـ أن «المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي عملي أو علمي[4] يقصد به العلم ليس فيه دليل قطعي»[5].

(١) أخرجه الطبراني في الكبير ١٩/ ٣٦٨ رقمه (٨٦٥).

(٢) معالم السنن للخطابي: ٤/ ١٨٦.

(٣) انظر: شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا ص ١٤٧، دار القلم، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ؛ والمدخل الفقهي العام مصطفى الزرقا ٢/ ١٠٠٨؛ والوجيز في إيضاح القواعد الفقهية الكلية د. محمد البورنو ص ٣٢٨.

(٤) المقصود بالعلمي: " ما تضمنه علم الأصول من المظنونات التي يستند العمل إليها " البحر المحيط ٦/ ٢٢٧.

(٥) البحر المحيط ٦/ ٢٢٧.

ويمكن من خلال النقاط التالية إبراز ما يسوغ للمجتهد أن ينظر فيه من النوازل بإجمال:

١- أن تكون هذه المسألة المجتهد فيها غير منصوصٍ عليها بنصٍ قاطعٍ أو مجمع عليها.

٢- أن يكون النص الوارد في هذه المسألة – إن ورد فيها نصٌّ – محتملاً قابلاً للتأويل.

٣- أن تكون المسألة مترددة بين طرفين وضح في كل واحدٍ منهما مقصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر[1].

٤- أن لا تكون المسألة المجتهد فيها من مسائل أصول العقيدة والتوحيد، أو في المتشابه من القرآن والسنة.

٥- أن تكون المسألة المجتهد فيها من النوازل والوقائع، أو مما يمكن وقوعها في الغالب والحاجة إليها ماسة[2].

---

(١) انظر: الموافقات ٥/ ١١٤ – ١١٨.

(٢) انظر: الرسالة ص ٥٦٠، والفصول في الأصول للجصاص ٤/ ١٣؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢/ ٨٤٤-٨٩١؛ والفقيه والمتفقه ١/ ٥٠٤؛ والموافقات ٥/ ١١٤-١١٨؛ وإعلام الموقعين ١/ ٥٤-٥٦، ٢/ ١٩٩؛ وشرح الكوكب المنير ٤/ ٥٨٤-٥٨٨؛ وجامع العلوم والحكم ١/ ٢٤١- ٢٥٢؛ والبحر المحيط ٦/ ٢٢٧؛ والأحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام ص ١٩٢؛ والآداب الشرعية لابن مفلح ٢/ ٥٥؛ وإرشاد الفحول ص ٢٥٣؛ والاجتهاد فيما لا نص فيه ١/ ١٦، ١٧؛ وتغليظ الملام للشيخ التويجري ص ٢٨، ٢٩؛ والفتوى بين الانضباط والتسيب ص ١٢٠.

ثالثاً: فهم النازلة فهماً دقيقاً:

إن فقه النوازل المعاصرة من أدق مسالك الفقه وأعوصها، حيث إن الناظر فيها يطرق موضوعات لم تطرق من قبل، ولم يرد فيها عن السلف قول، بل هي قضايا مستجدة، يغلب على معظمها طابع العصر الحديث المتميز بابتكار حلولٍ علمية لمشكلات متنوعة، قديمة وحديثة، واستحداث وسائل جديدة لم تكن تخطر ببال البشر يوماً من الدهر، والله أعلم.

من هذا المنطلق كان لا بد للفقيه المجتهد من فهم النازلة فهماً دقيقاً، وتصورها تصوراً صحيحاً قبل البدء في بحث حكمها، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، وكم أُتِي الباحث أو العالم من جهة جهله بحقيقة الأمر الذي يتحدث فيه؛ فالناس في واقعهم يعيشون أمراً، والباحث يتصور أمراً آخر، ويحكم عليه.

فلابد حينئذ من تفهم المسألة من جميع جوانبها، والتعرف على جميع أبعادها وظروفها، وأصولها وفروعها ومصطلحاتها، وغير ذلك مما له تأثير في الحكم فيها[1].

ولأهمية هذا الضابط جاء في كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري -رضي الله عنهما- ما يؤكد ضرورة الفهم الدقيق للواقعة حيث جاء فيه: «أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة، فافهم إذا أُدليَ إليك؛ فإنه لا ينفع

(١) انظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/٨٤٨؛ والفتوى بين الانضباط والتسيب ص ٧٢، ٧٣؛ وضوابط الدراسات الفقهية للعودة ٨٩-٩٢.

تكلم بالحق لا نفاذ له...ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله، وأشبهها بالحق»[١].

يقول الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ معلقاً وشارحاً هذا الكتاب بقوله: «ولا يتمكن المفتي، ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده، واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً ... ومن تأمل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحةً بهذا، ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم، ونسبه إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله»[٢].

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى رقم (٢٠٣٢٤) ١٠/ ١٥ طبعة الباز، وذكره ابن القيم في إعلام الموقعين ١/ ٦٧ وقال: " هذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول ".

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٦٩.

ومما ينبغي أن يتفطن له المفتي أو الناظر التبيّن من مقصود السائل أو المستفتي، وطلب المزيد من الإيضاح والاستفصال منه؛ وذلك حين لا يفهم المفتي صورة النازلة كما يجب، من أجل التعرف السليم على الحكم الشرعي الذي تندرج تحته تلك النازلة، أو حين يكون الأمر يدعو إلى التفصيل والإيضاح.

وقد ضرب ابن القيم ـ رحمه الله ـ عدَّة أمثلةٍ في هذا المجال فمن ذلك:

"«إذا سُئِلَ عن رجل حلف لا يفعل كذا وكذا، ففعله؛ لم يجز له أن يفتي بحنثه حتى يستفصله؛ هل كان ثابت العقل وقت فعله أم لا؟ وإذا كان ثابت العقل فهل كان مختاراً في يمينه أم لا؟ وإذا كان مختاراً فهل استثنى عقيب يمينه أم لا؟ وإذا لم يستثن فهل فعل المحلوف عليه عالماً ذاكراً مختاراً أم كان ناسياً أو جاهلاً أو مكرهاً؟ وإذا كان عالماً مختاراً فهل كان المحلوف عليه داخلاً في قصده ونيته أو قصد عدم دخوله مخصصه بنيته، أو لم يقصد دخوله، ولا نوى تخصيصه؟ فإن الحنث يختلف باختلاف ذلك كله»[(١)].

فالمقصود أن يتنبه المفتي والناظر على وجوب الفهم الكامل للنازلة، والاستفصال عند وجود الاحتمال؛ لأن المسائل النازلة ترد في قوالب متنوعة وكثيرة، فإن لم يتفطن لذلك المجتهد أو المفتي هلك وأهلك[(٢)].

---

(١) المرجع السابق ٤/ ١٤٦.

(٢) انظر: الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٨٧ ، ٣٨٨؛ والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٢٣٦ ، ٢٣٧؛ وإعلام الموقعين ٤/ ١٤٣-١٤٩؛ وأصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص ٢٢٣؛ ومجموع الفوائد واقتناص الأوابد تأليف: الشيخ ابن سعدي ص ١٢٨ ، ١٢٩، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

والمتأمل في بعض فقهاء العصر يجد بعضهم يجازف بالفتوى في أمور المعاملات الحديثة مثل: التأمين بأنواعه، وأعمال البنوك، والأسهم والسندات، وأصناف الشركات، فيحرم ويحلل، دون أن يحيط بهذه الأشياء خبراً ويدرسها جيداً، ومهما يكن علمه بالنصوص عظيماً، ومعرفته بالأدلة واسعة، فإن هذا لا يغني ما لم يؤيد ذلك معرفة تامة بالواقعة المسئول عنها، وفهمه لحقيقتها الراهنة[(١)].

رابعاً: التثبت والتحري واستشارة أهل الاختصاص:

بيّنا في الضابط السابق أهمية فهم النازلة فهماً دقيقاً واضحاً كافياً يجعل الناظر متصوراً حقيقة المسألة تصوراً صحيحاً، يحسن بعدها أن يحكم بما يراه الحق فيها، وقد يحتاج الفقيه أن يستفصل من السائل عند ورود الاحتمال إذا دعا إلى ذلك المقام.

ومما ينبغي أيضاً للناظر أن يراعيه هنا زيادة التثبت والتحري للمسألة، وعدم الاستعجال في الحكم عليها، والتأني في نظره لها فقد يطرأ ما يغير واقع المسألة، أو يصل إليه علم ينافي حقيقتها وما يلزم منها، فإذا أفتى أو حكم من خلال نظرٍ قاصرٍ، أو قلة بحثٍ وتثبتٍ وتروٍّ فقد يخطئ الصواب، ويقع في محذور يزل فيه خلق كثير[(٢)].

---

(١) انظر: الفتوى بين الانضباط والتسيب ص ٧٤.

(٢) انظر: الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٩٠؛ والموافقات ٥/ ٣٢٣، ٣٢٤؛ والأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٢٣٦، ٢٣٧؛ والمفتي في الشريعة الإسلامية د. الربيعة ص ٣١.

وقد جاء عن النبي ﷺ ما يؤيد التثبت والتحري في الفتيا والاجتهاد؛ ومن ذلك قوله ﷺ: «مَنْ أَفْتَى بِفُتْيَا غَيْرَ ثَبْتٍ، فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ»[1].

وقال أيضاً ﷺ: «أَجْرَأُكُمْ عَلَى الْفُتْيَا أَجْرَأُكُمْ عَلَى النَّارِ»[2]، و يروى عن ابن مسعود ﷺ قوله: «من أجاب الناس في كل ما يسألونه عنه فهو مجنون»[3].

وكان ابن مسعود -رضي الله عنه- يُسأَل عن المسألة فيتفكر فيها شهراً، ثم يقول: «اللهم إن كان صواباً فمن عندك، وإن كان خطأ فمن ابن مسعود»[4].

وجاء عن الإمام مالك ـ رحمه الله ـ أنه قال: «إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة، فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن»[5].

وقال أيضاً: «ربما وردت عليَّ المسألة فأفكر فيها ليالي»[6].

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده ١/ ٣٢١، والبيهقي في سننه ١٠/ ١١٢ – ١١٦، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٢٨ قال محققه وإسناده حسن لغيره، وصححه الحكام في المستدرك ١/ ١٨٣ رقم (٦١) ووافقه الذهبي، وبنحوه أخرجه أبو داود في سننه كتاب العلم، باب التوقي في الفتيا رقمه (٣٦٤٩) ٤/ ٢٤٣.

(٢) أخرجه الدارمي في سننه، المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدة ١/ ٦٩.

(٣) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٢/ ٤١٦، وأخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١١٢٤.

(٤) إعلام الموقعين ١/ ٦٤.

(٥) ترتيب المدارك ١/ ١٧٨.

(٦) المرجع السابق.

ولاشك في دلالة هذه الأحاديث والآثار على أهمية التثبت في الفتوى، وعدم الاستعجال في إجابة كل أحدٍ دون تروٍّ ونظرٍ، فالمفتي في النوازل إذا وضع نصب عينيه أهمية خطته وشرفها؛ اتخذ الإخلاص والتثبت شعاره، ضمن النجاح في القيام بمسئوليته الجسيمة[١].

يقول الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ في ذلك: "حقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعدّ له عدّته، وأن يتأهب له أهبته، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصدع به، فإن الله ناصره وهاديه، وكيف وهو المنصب الذي تولاه بنفسه رب الأرباب"[٢].

ومما ينبغي أن يراعيه الناظر في النوازل من التثبت والتحري استشارة أهل الاختصاص، وخصوصاً في النوازل المعاصرة المتعلقة بأبواب الطب والاقتصاد والفلك وغير ذلك، والرجوع إلى علمهم في مثل تلك التخصصات عملاً بقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[٣].

فإن كانت النازلة متعلقة بالطب مثلاً، وجب الرجوع إلى أهل الطب وسؤالهم، والاستيضاح منهم، وإن كانت النازلة متعلقة بالاقتصاد والمال فيُرجَعُ حينئذٍ لأصحاب الاختصاص في الاقتصاد، أو للمراجع المختصة في

(١) انظر: فتاوى الإمام الشاطبي د. أبو الأجفان ص ٨٣.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٩.

(٣) سورة الأنبياء، آية: ٧.

ذلك الشأن، فالذي لا يعرف حقيقة النقود الورقية المعاصرة أفتى بأنها لا زكاة فيها، أو أن الربا لا يجري فيها اعتماداً على أنها ليست ذهباً أو فضة. (١)

كما أن الذي لا يعرف مجريات ما يسمى (بأطفال الأنابيب) لا يستطيع أن يعطي فتوى صحيحة فيها بالحِلِّ أو الحرمة، إلا إذا وضحت له حالات هذه العملية وفروضها، فيستطيع حينئذٍ أن يعطي الحكم المناسب لكل حالة(٢).

ولعل في اتباع هدي النبي ﷺ في الاستشارة ضمانٌ للمفتي من القول بلا علم، وخصوصاً فيما ينزل من مسائل معاصرة، والاجتهاد الجماعي في وقتنا الحاضر المتمثل بالمجامع الفقهية، وهيئات الإفتاء، ومراكز البحث العلمي تحقق الدور المنشود الذي ينبغي للمفتي أو المجتهد مراعاته والالتزام به؛ لتتسع دائرة العلم، وتزداد حلقة المشورة؛ من أجل الحيطة والكفاية في البحث والنظر.

يقول الخطيب البغدادي ـ رحمه الله ـ معلقاً على أهمية ذلك: "ثم يذكر المسألة ـ أي المفتي ـ لمن بحضرته ممن يصلح لذلك من أهل العلم ويشاورهم في الجواب، ويسأل كل واحد منهم عما عنده، فإن في ذلك بركة واقتداء بالسلف الصالح،

---

(١) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د. القرضاوي ص ١٧٦.

(٢) انظر: بحث المدخل إلى فقه النوازل د. أبو البصل ص ١٣٠ ضمن مجلة أبحاث اليرموك العدد (١) عام ١٩٩٧م.

وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[1]، وشاور النبي ﷺ في مواضع وأشياء، وأمر بالمشاورة، وكانت الصحابة تشاور في الفتاوى والأحكام»[2].

خامساً: الالتجاء إلى الله عز وجل وسؤاله الإعانة والتوفيق.

وهذا الضابط من أهم الآداب التي ينبغي أن يراعيها الناظر في النوازل؛ ليوفق للصواب، ويفتح عليه بالجواب، وما ذلك إلا من عند الله العليم الحكيم، القائل في كتابه الكريم؛ يحكي عن الملائكة: ﴿سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[3].

وقد استحب بعض العلماء للمفتي أن يقرأ هذه الآية، وكذلك قوله تعالى: ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۞ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ۞ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي ۞ يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾[4] وغيرها من الأدعية والأوراد؛ لأن من ثابر على تحقيق هذه الصلة الملتجئة بالله كان حرياً بالتوفيق في نظره وفتواه[5].

وما أروع ما قاله الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ مؤكداً هذا النوع من الأدب للمفتي: "ينبغي للمفتي الموفق إذا نزلت به المسألة أن ينبعث من قلبه الافتقار

---

(١) سورة آل عمران: آية: ١٥٩.

(٢) الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٩٠، انظر أيضاً: إعلام الموقعين ٤/ ١٩٧؛ وأدب المفتي والمستفتي ص ١٣٨.

(٣) سورة البقرة، آية ٣٢.

(٤) سورة طه، الآيات: ٢٥ – ٢٨.

(٥) انظر: أدب المفتي والمستفتي ص ١٤٠ ، ١٤١؛ المجموع ١/ ٨٦.

الحقيقي الحالي لا العلمي المجرد إلى ملهم الصواب ومعلم الخير وهادي القلوب أن يلهمه الصواب، ويفتح له طريق السداد، ويدله على حكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة، فمتى قرع هذا الباب فقد قرع باب التوفيق، وما أجدر من أمّل فضل ربه أن لا يحرمه إياه، فإذا وجد في قلبه هذه الهمة، فهي طلائع بشرى التوفيق، فعليه أن يوجه وجهه، ويحدق نظره إلى منبع الهدى، ومعدن الصواب، ومطلع الرشد، وهو النصوص من القرآن والسنة وآثار الصحابة، فيستفرغ وسعه في تعرف حكم تلك النازلة منها، فإن ظفر بذلك أخبر به، وإن اشتبه عليه بادر إلى التوبة والاستغفار والإكثار من ذكر الله، فإن العلم نور الله يقذفه في قلب عبده، والهوى والمعصية رياح عاصفة تطفئ لك النور أو تكاد، ولا بد أن تضعفه، وشهدتُ شيخ الإسلام ـ ابن تيمية -قدس الله روحه- إذا أعيته المسائل واستصعب عليه، فرّ منها إلى التوبة والاستغفار والاستغاثة بالله، واللجوء إليه، واستنزال الصواب من عنده، والاستفتاح من خزائن رحمته، فقلما يلبث المدد الإلهي أن يتتابع عليه مداً، وتزدلف الفتوحات الإلهية إليه بأيتهن يبدأ..»[1].

ولعل من أشد المزالق التي يقع بها بعض المفتين ضعف الصلة بالله -عز وجل- وقلة الورع، مما قد يؤدي إلى سلوك هذا الصنف من المفتين إلى إرضاء أهوائهم، أو أهواء غيرهم ممن ترجى عطاياه، وتخشى رزاياه، أو قد يكون باتباع

---

(١) إعلام الموقعين ٤/ ١٣١، ١٣٢.

أهواء العامة، والجري وراء إرضائهم بالتساهل أو بالتشديد، وكله من اتباع الهوى المضل عن الحق.

والله عز وجل قد حذر من ذلك حيث قال: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ولا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُون ۞ إِنَّهُمْ لَنْ يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (١).

وكذلك قوله تعالى يخاطب رسوله ﷺ أيضاً بقوله: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (٢)، إلى غيرها من الآيات والأحاديث.

وصدق الإمام سفيان الثوري ـ رحمه الله ـ حيث قال: «ما من الناس أعز من فقيه ورع» (٣).

ويعلل الإمام الشاطبي عزّة وندرة هذا النوع من الفقهاء؛ بأن أفعاله قد طابقت أقواله فيقول -رحمه الله-: «فوعظه أبلغ، وقوله أنفع، وفتواه أوقع في القلوب ممن ليس كذلك؛ لأنه الذي ظهرت ينابيع العلم عليه، واستنارت كليته به، وصار كلامه خارجاً من صميم القلب، والكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب، ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ

---

(١) سورة الجاثية، الآيات: ١٨ ، ١٩.

(٢) سورة المائدة، آية: ٤٩.

(٣) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٤٠.

عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[1]، بخلاف من لم يكن كذلك، فإنه وإن كان عدلاً وصادقاً وفاضلاً لا يبلغ كلامه من القلوب هذا المبلغ، حسبما حققته التجربة العادية»[2].

فما أحوج الفقيه المفتي في عصرنا الحاضر إلى تقوية الصلة بالله، والافتقار إليه حتى يكون في حمى الإيمان بالله مستعلياً، وعن الخلق مستغنياً، وبالحق والصواب موفقاً بإذن الله.[3]

فهذه بعض الضوابط التي ينبغي للناظر والمجتهد في النوازل مراعاتها قبل البحث في حكم النازلة.

والحقيقة أن هناك ضوابطَ وآداباً أخرى كثيرة، ذكرها أهل العلم ـ ربما يندرج بعضها فيما ذكرنا ـ لعل من أهمها مناسبة للمقام في هذا المطلب ما قاله الإمام أحمد -رحمه الله-: «لا ينبغي للرجل أن لا ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال:

١- **أن تكون له نية، فإن لم يكن له نية؛ لم يكن عليه نور ولا على كلامه نور.**

٢- **أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة.**

---

(١) سورة فاطر، آية ٢٨.

(٢) الموافقات ٥/ ٢٩٩.

(٣)انظر: الفتوى بين الانضباط والتسيب ص ٧٥-٧٧؛ والمفتي في الشريعة الإسلامية د. الربيعة ص ٢٧؛ وأصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص ٢٢٠ - ٢٢٢؛ وأصول الفتوى د. الحكمي ص ٤٨ و٤٩.

٣- أن يكون قوياً على ما هو فيه وعلى معرفته.

٤- الكفاية وإلا مضغه الناس.

٥- معرفة الناس»[١].

وقد وفّى وكفى الإمام ابن القيم -رحمه الله- في بيانها وشرحها بالدليل والبرهان في كتابه القيم: "إعلام الموقعين"[٢].

---

(١) إعلام الموقعين ٤/ ١٥٢.

(٢) المرجع السابق ٤/ ١٥٢، ١٦٠.

المطلب الثالث

الضوابط التي يجب أن يراعيها المجتهد أثناء الحكم في النازلة

أولاً: الاجتهاد في البحث عن الحكم الشرعي للنازلة:

والمقصود بذلك أن يبذل المجتهد وسعه في البحث عن الحكم الشرعي للنازلة، بتتبع طرق الاستنباط المعروفة، والجري في ذلك على سنن النظر المعهودة، فقد يجد الحكم منصوصاً عليه أو قريباً منه، وقد يلجأ إلى القياس على الأدلة، أو التخريج على أقوال الأئمة؛ مع مراعاة عدم مصادمة حكمه للنصوص والإجماعات الأخرى، أو مخالفتها للعقول الصحيحة والفطر السليمة، فهذا مسلمٌ اعتباره في الشريعة.

ثانياً: مراعاة مقاصد الشريعة:

المراد بالمقاصد الشرعية هي: المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها[1].

وقد يراد بالمقاصد أيضاً: الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد[2].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور ص ٥١.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي تأليف د.أحمد الريسوني ص ٧ مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي واشنطن الطبعة الثانية ١٤١٢هـ

فهذه الأسرار والغايات التي وضعت الشريعة لأجلها من حفظ الضروريات، وإصلاح لأحوال العباد في الدارين؛ معرفتها ضرورية على الدوام، ولكل الناس، فالمجتهد يحتاج إليها عند استنباط الأحكام وفهم النصوص، وغير المجتهد للتعرف على أسرار التشريع.

ولذلك كان الناظر في النوازل في أمس الحاجة إلى مراعاتها عند فهم النصوص لتطبيقها على الوقائع، وإلحاق حكمها بالنوازل والمستجدات، وكذلك إذا أراد التوفيق بين الأدلة المتعارضة فإنه لابد وأن يستعين بمقصد الشرع، وإن دعته الحاجة إلى بيان حكم الله في مسألة مستجدة عن طريق القياس، أو الاستصلاح، أو الاستحسان، أو العرف المعتبر، تحرى بكل دقة أهداف الشريعة ومقاصدها[(١)].

فإذا ثبت بما لا يدع مجالاً للشك: «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»[(٢)]؛ كان لزاماً على المجتهد والمفتي في الوقائع الحادثة اعتبار ما فيه مصلحة للعباد، ودرء ما فيه مفسدة عليهم.

فيستحيل أن تأمر الشريعة بما فيه مفسدة أو تنهى عما فيه مصلحة؛ بدليل استقراء آيات القرآن الكريم، وأحاديث النبي ﷺ، يقول الإمام البيضاوي- رحمه الله -:«إن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد»[(٣)].

---

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها د. علال الفاسي ص ٧؛ وأصول الفقه للزحيلي ٢/ ١٠١٧؛ الوجيز في أصول الفقه د. زيدان ص ٣٧٥.

(٢) الموافقات ٢/ ٩.

(٣) نهاية السول في شرح المنهاج ٤/ ٩١.

ثالثاً: فقه الواقع المحيط بالنازلة:

ويقصد بهذا الضابط أن يراعي الناظر في النوازل عند اجتهاده تغيّر الواقع المحيط بالنازلة، سواءً كان تغيراً زمانياً، أو مكانياً، أو تغيراً في الأحوال والظروف، وعلى الناظر تبعاً لذلك مراعاة هذا التغير في فتواه وحكمه.

وذلك أن كثيراً من الأحكام الشرعية الاجتهادية تتأثر بتغير الأوضاع والأحوال الزمنية والبيئية؛ فالأحكام تنظيمٌ أوجبه الشرع يهدف إلى إقامة العدل، وجلب المصالح، ودرء المفاسد، فهي ذات ارتباط وثيق بالأوضاع والوسائل الزمنية، وبالأخلاق العامة، فكم من حكم كان تدبيراً أو علاجاً ناجحاً لبيئة في زمن معين، فأصبح بعد جيل أو أجيال لا يوصل إلى المقصود منه، أو أصبح يفضي إلى عكسه بتغير الأوضاع والوسائل والأخلاق.

ومن أجل هذا أفتى الفقهاء المتأخرون من شتى المذاهب الفقهية في كثير من المسائل بعكس ما أفتى به أئمة مذاهبهم وفقهاؤهم الأولون، وصرّح هؤلاء المتأخرون بأن سبب اختلاف فتواهم عمن سبقهم هو اختلاف الزمان، وفساد الأخلاق في المجتمعات، فليسوا في الحقيقة مخالفين للسابقين من فقهاء مذاهبهم، بل لو وُجِدَ الأئمة الأولون في عصر المتأخرين، وعايشوا اختلاف الزمان وأوضاع الناس لعدلوا إلى ما قال المتأخرون[1].

---

(١) انظر: مجموع رسائل ابن عابدين ٢/ ١٢٣؛ والمدخل الفقهي العام ٢/ ٩٢٣، ٩٢٤.

رابعاً: مراعاة العوائد والأعراف:

المقصود بالعرف أو العادة عند الأصوليين: «هو ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول»[1].

وقد جرى الفقهاء على اعتبار العادة والعرف والرجوع إليها في تطبيق الأحكام الشرعية في مسائل لا تعد لكثرتها، منها: سن الحيض، والبلوغ، والإنزال، والأفعال المنافية للصلاة، والنجاسات المعفو عنها، وفي لفظ الإيجاب والقبول وفي أحكامٍ كثيرة جداً من مسائل البيوع والأوقاف والأيمان والإقرارات والوصايا وغيرها[2].

ولهذا كانت قاعدة (العادة محكمة) بناءً على ما جاء عن عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه– موقوفاً: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[3]

---

(١) كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٧١٨؛ وانظر التعريفات للجرجاني ص ١٩٣؛ ورسائل ابن عابدين ٢/ ١١٢؛ وحاشية البناني على جمع الجوامع ٢/ ٣٥٦؛ وشرح تنقيح الفصول ص ٤٤٨؛ وتقريب الوصول ص ٤٠٤؛ وشرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨؛ والأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٠١.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٠٢-١١٤؛ والأشباه والنظائر للسيوطي ص١٨٢، ١٨٣؛ وأصول مذهب أحمد ص٧٣٦.

(٣) أخرجه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ١/ ٤٢٢، وأخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٨٥٥، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد ١/ ١٧٧، ١٧٨، وقال: "رواه أحمد والبزار والطبراني في الكبير ورجاله موثوقون".

فإذا كانت العادة والعرف لهما اعتبار في الشرع، مع كثرة ما يطرأ عليهما من تغير وتبديل، بحسب الأزمنة والأمكنة، وتطور أحوال الناس، فإن على العلماء مراعاة ذلك التغير بقدر الإمكان، وخصوصاً ما كان من قبيل الفتيا في الأمور الواقعة، أو المستجدة لعظم شأنها وسعة انتشارها.

خامساً: الوضوح والبيان في الإفتاء:

وهذا الضابط مهم في تبليغ الحكم المتعلق بالنازلة، فلا يكفي الإخبار وحده بحكم الواقعة، بل لا بد أن يكون ذلك الإخبار واضحاً بيناً لا غموض فيه، ولا إبهام فيه، وألا يفضي إلى الاضطراب والاختلاف في معرفة المعنى المقصود بالفتوى.

وقد وضح الإمام ابن القيم -رحمه الله- أهمية هذا الضابط بقوله: «لا يجوز للمفتي الترويج وتخيير السائل وإلقاؤه في الإشكال والحيرة، بل عليه أن يبين بياناً مزيلاً للإشكال، متضمناً لفصل الخطاب، كافياً في حصول المقصود، لا يحتاج معه إلى غيره، ولا يكون كالمفتي الذي سئل عن مسألة في المواريث فقال: يقسم على الورثة على فرائض الله -عز وجل- وكتبه فلان، وسئل آخر عن صلاة الكسوف فقال: يصلي على حديث عائشة... وسئل آخر فقال: فيها قولان ولم يزد..»[1].

ويدخل ضمن هذا الأدب في الفتيا مخاطبة الناس بلغة عصرهم التي يفهمون، متجنباً وعورة المصطلحات الصعبة، وخشونة الألفاظ الغريبة، متوخياً السهولة والدقة.

---

(١) إعلام الموقعين ٤/ ١٣٦.

وقد جاء عن الإمام علي بن أبي طالب ﷺ: "حدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتريدون أن يكذَّب الله ورسوله"[١].

فمراعاة حال السائلين من حيث فهم الخطاب، وإدراك معنى الحكم، مطلبٌ مهم، يجب على الناظر مراعاته وتوخيه، دون أن يكون قاصراً على فهم طائفة معينة، أو خالياً من التأصيل العلمي اللائق بالفتوى، تنزّلاً لحال العوام من الناس، بل على الناظر مراعاة الوسط والاعتدال بين ما يفهمه العامي، ويستفيد منه المتعلم، ولذلك قال الخطيب البغدادي ـ رحمه الله ـ في ضمن صفات المفتي:

"وليتجنب مخاطبة العوام، وفتواهم بالتشقيق والتقعير، والغريب من الكلام، فإنه يقتطع عن الغرض المطلوب، وربما وقع لهم به غير المقصود"[٢].

ولذلك ينبغي للناظر في النازلة أن يعتبر نفسه عند الإجابة مفتياً ومعلماً، ومصلحاً وطبيباً مرشداً؛ حتى تبلغ فتواه مبلغها، ويحصل أثرها بإذن الله... هذه بعض الضوابط التي جرت الإشارة إليها بإيجاز؛ ليتسنى للمجتهد والمفتي مراعاتها وتوخيها قدر استطاعته.

وهناك الكثير من الآداب والضوابط ذكرها العلماء في معرض حديثهم عن

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب: من حض بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا ١/ ٤٤ (١٢٤).

(٢) الفقيه والمتفقه ٢/ ٤٠٠؛ وانظر أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص٢٣٧، والفتوى بين الانضباط والتسيب ص١١٥، ١١٦.

الاجتهاد وأدب المفتي، أعرضت عن بعضها؛ لعدم الحاجة إليها في عصرنا الحاضر، كما أغفلت بعضها الآخر؛ رجاء عدم الإطالة والتشعب.

ولعلي أكتفي بجملةٍ من الضوابط المجملة، ذكرها الإمام الخطيب البغدادي، يحسن إيرادها في خاتمة هذا المبحث، وهي كما قال ـ رحمه الله:

"ينبغي -أي للناظر المجتهد أو للمفتي- أن يكون قوي الاستنباط، جيد الملاحظة، رصين الفكر، صاحب أناة وتؤدة، وأخا استثبات وترك عجلة، بصيراً بما فيه المصلحة، مستوقفاً بالمشاورة، حافظاً لدينه، مشفقاً على أهل ملته، مواظباً على مروءته، حريصاً على استطابة مأكله، فإن ذلك أول أسباب التوفيق، متورعاً عن الشبهات، صادفاً عن فاسد التأويلات، صليباً في الحق، دائم الاشتغال بمعادن الفتوى، وطرق الاجتهاد، ولا يكون ممن غلبت عليه الغفلة، واعتوره دوام السهر، ولا موصوفاً بقلة الضبط، منعوتاً بنقص الفهم معروفاً بالاختلال، يجيب بما لا يسنح له، ويفتي بما يخفى عليه"[١].

وأخيراً: ينبغي للناظر التزام حِمى (لا أدري) عند عدم العلم، فإن هذا لا يضع من قدره ولا يحط من شأنه، وذلك أن الإحاطة متعذرة، ولابد من أشياء تكون مجهولة، وهو محل (لا أدري)، ومن طمع في الإحاطة فهو جاهل، ومن تقدم لما ليس له به علم فهو كذاب[٢].

---

(١) الفقيه والمتفقه ٢/ ٣٣٣.

(٢) انظر: أصول الفتوى والقضاء د. محمد رياض ص٢٣١.

وقد قال ابن عباس –رضي الله عنهما-:«إذا ترك العالم لا أدري أصيبت مقاتله»[1].

وجاء عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قوله: «العلم ثلاثة: كتاب ناطق، سنة ماضية، ولا أدري»[2].

والنصوص في ذلك كثيرة، وآثار العلماء الربانيين شاهدة على اعتبار هذا الأصل، والالتجاء إليه عند عدم القدرة والعلم[3].

(١) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٨٤٠.

(٢) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١/ ٧٥٣.

(٣) انظر: بيان العلم وفضله ٢/ ٨٢٦ –٨٤٣؛ والفقيه والمتفقه ٢/ ٣٦٠ –٣٧٠؛ والآداب الشرعية لابن مفلح ٢/ ٤٤-٥١؛ وإعلام الموقعين ١/ ٢٧

خلاصة الوحدة

نخلص من دراسة هذه الوحدة إلى ما يلي:

١- عند النظر في القضايا المعاصرة، والاجتهاد فيها بضوابط شرعية، يجب على المجتهد أن يراعيها قبل الحكم في النازلة، وأثناء البحث فيها، مع ضرورة عدم تنكب المنهج الوسطي المعتدل في بحث حكم النوازل.

٢- قبل الكلام في حكم نازلة، والنظر فيها، لابد من التأكد من وقوع النازلة، حتى لا يضيع المجتهد وقته في فرضيات نادرة الوقوع، اللهم إلا إذا كان هذا الافتراض متعلقاً بما وقع بالفعل؛ لأنه بمثابة شمول الحكم لما تثيره النازلة من احتمالات، وهو أمر مطلوب.

٣- لابد قبل الحكم في النازلة من فهمها فهماً دقيقاً من الناحية العرفية إذا جاوبها العرف وعمل الناس، أو من الناحية العلمية إذا كانت مسألة علمية، بالرجوع إلى أصل كل منها، ولابد مع ذلك من فهم الواقع الذي يحيط بالنازلة؛ لأن الجهل بحقيقة النازلة، أو بواقع الناس يجعل الحكم خاطئاً بعيداً عن الواقع، وعن موضوع السؤال.

٤- ينبغي على المجتهد أن يتوكل على الله عند النظر في المسألة، ويستعين به تعالى في تيسير مهمته في ذلك، مخلصاً له تعالى فيما يعمل؛ لأن الإخلاص والتوكل والاستعانة أبواب للفتوحات الإلهية، والمعونات الربانية.

٥- وأثناء النظر في النازلة لابد من أن يستفرغ المجتهد جهده في البحث في النازلة بالنظر في الأدلة الشرعية المفيدة عله يجد نصاً أو يقيس على نص، وينظر أيضاً في آراء العلماء فيما له صلة بالنازلة، عساه أن يخرج على رأي من آراء العلماء، مراعياً مقاصد الشريعة العامة، وما يحيط النازلة من واقع وعوائد وأعراف للناس بلا مصادمة لثوابت شرعية، حريصاً على أن يكون تناوله للحكم فيها واضحاً بيناً، لا غموض فيه ولا إبهام.

أسئلة التقويم الذاتي

أولاً: أسئلة الصواب والخطأ:

ضع علامة (✓) أمام العبارة الصحيحة وعلامة (✗) أمام العبارة الخاطئة:

١- يشترط في المفتي أن يكون ذكرًا. ( )

٢- لا يشترط في المفتي أن يكون عدلًا. ( )

٣- ينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا في صورة مجمع علمي يضم الكفاءات العلمية اللازمة للحكم في النوازل. ( )

٤- يشترط في المفتي أن يكون عالمًا بمواطن الإجماع. ( )

٥- معرفة الشيء فرع عن تصوره فعلى المجتهد أن يفهم النازلة فهمًا دقيقًا. ( )

٦- كان سيدنا عمر بن الخطاب يقول: «حدثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون». ( )

٧- لم يستطع المتأخرون من فقهاء المذاهب أن يخالفوا ما أفتى فيه المتقدمون من المسائل على الرغم من تغير الزمان. ( )

٨- « ما من الناس أعز من فقيه ورع» قائل هذه العبارة هو سفيان الثوري. ( )

٩- ينبغي على المجتهد أن يستعين باستشارة أهل الاختصاص في المسائل التي تحتاج قبل الإفتاء فيها إلى إدراك واقع المسألة وملابسات الحالة. ( )

١٠- بعث سيدنا علي إلى قاضيه أبي موسى الأشعري «أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة». ( )

ثانيًا: أسئلة الاختيار من متعدد:

اختر الإجابة الصحيحة مما يأتي:

١- من الشروط الواجب توافرها في المفتي (العدالة- الذكورة- الحرية- جميع ما سبق).

٢- كتب سيدنا (عمر- علي- عثمان) إلى قاضيه أبي موسى الأشعري «أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة...».

٣- كان ابن عباس يقول: إن الصحابة ما سألوا النبي ﷺ إلا عن ثلاث عشرة مسألة- أربع عشرة مسألة- خمس عشرة مسألة.

٤- الذي ينظر في النازلة ويصدر حكمه فيها يجب أن يكون (عدلا- بالغًا- عالمًا- جميع ما سبق).

٥- ينبغي للناظر في النازلة أن يعتبر نفسه عند الإجابة (مفتيًا- معلمًا- مصلحًا- جميع ذلك).

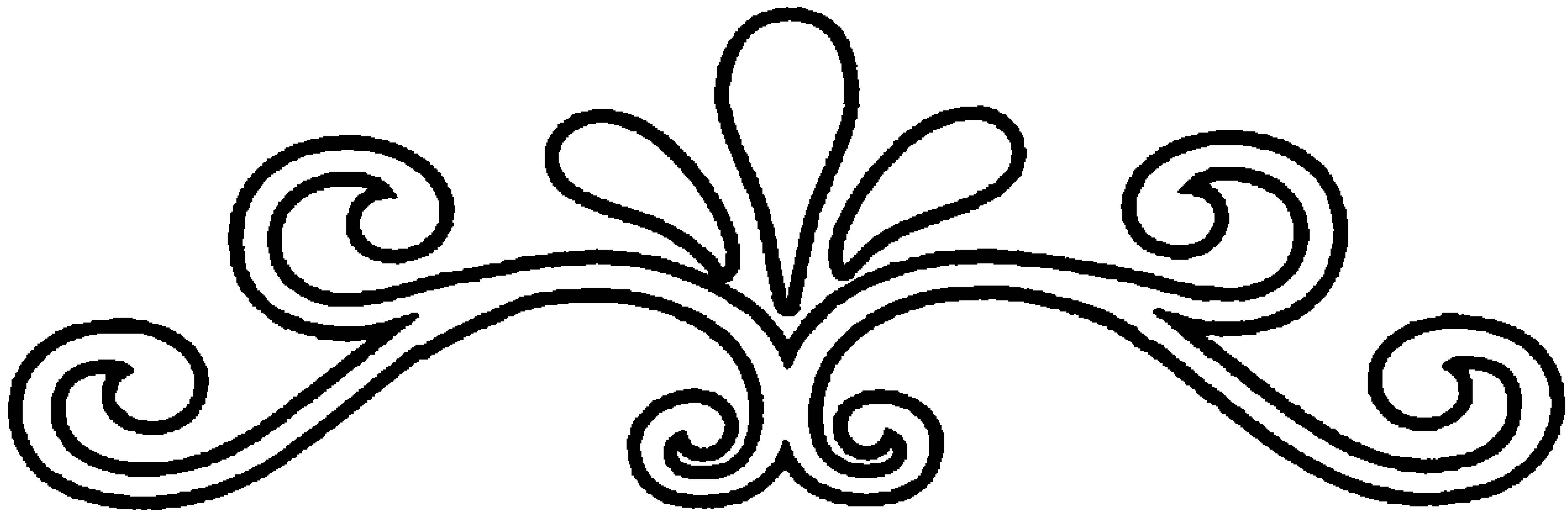
النشاط التعليمي للوحدة الأولى

عزيزي الدارس:

حتى تكتسب المزيد من المعلومات المتعلقة بموضوع هذه الوحدة نقترح عليك إنجاز النشاط التعليمي التالي:

اكتب بحثاً في:

شروط المفتي والمستفتي

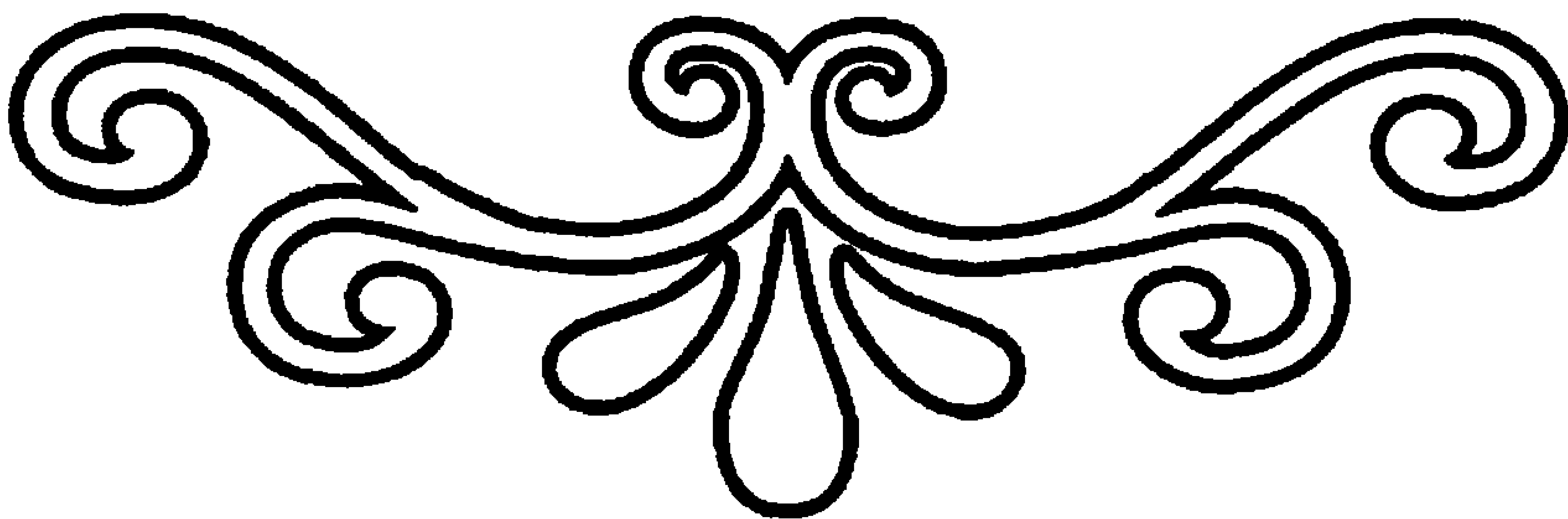


الوحدة الثانية

التطبيقات المعاصرة للزكاة

إعداد الدكتور

صلاح الصاوي



محتويات الوحدة الثانية

تحتوي هذه الوحدة على أربعة عشر مطلبًا

- زكاة عروض التجارة.
- زكاة الأسهم.
- زكاة الديون.
- زكاة المستغلات.
- زكاة مكافأة نهاية الخدمة ومكافأة التقاعد والراتب التقاعدي.
- زكاة التأمين الذي يدفعه المستأجر.
- زكاة الأجور والرواتب وأرباح المهن الحرة.
- زكاة الحقوق المعنوية.
- زكاة المال الحرام.

- نقل الزكاة إلى غير بلد الوجوب.
- القيمة في الزكاة.
- علاقة الدولة بالزكاة.
- هل في المال حق سوى الزكاة كالضرائب مثلًا؟
- هل تغني الضريبة عن الزكاة؟

أهمية دراسة الوحدة:



تكمن أهمية دراسة هذه الوحدة في أنها تعين الدارس على فهم الحكم الشرعي لأنواع من الأموال التي تجب فيها الزكاة وهي أشياء لم يكن لأغلبها وجود زمن الفقهاء القدامى، ومن ثم قلما نجد نصا في القرآن أو السنة أو فعل الصحابة يحكم لنا القول فيها، مما اضطرر علماء العصر ـ انطلاقا من صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان ـ إلى النظر فيها وإلحاق النظير بنظيره وقياسها على مسائل تكلم فيها القدامى أو ورد فيها نص.

الأهداف التعليمية:



يتوقع منك أيها الدارس الكريم بعد دراستك لهذه الوحدة أن تكون قادراً على أن:

١- تبين الحكم الشرعي للزكاة وعقوبة تاركها

٢- تذكر شروط وجوب الزكاة.

٣- تميز بين المال الذي تجب فيه الزكاة والمال الذي لا تجب فيه الزكاة.

٤- توضح الحكم الشرعي لزكاة النقود الورقية المعاصرة وكيفية حسابها.

٥- تشرح الحكم الشرعي لزكاة الأسهم وأموال التأمين والمصانع والعقارات والمواد الخام المعدة للدخول في الصناعات وزكاة الرواتب والأجور والمكافآت.

التطبيقات المعاصرة للزكاة

الزكاة هي الركن الثالث من أركان الإسلام، وعبادة من عباداته الأربع، ووجوبها مما علم من دين الإسلام بالضرورة، يوصم من منعها بالفسق، ومن جحدها بالردة، فمنعها كبيرة من الكبائر، وجحدها ردة عن الإسلام وانسلال من ربقته، وقد جاء في منعها من العقوبات الأخروية والدنيوية ما تقشعر له الأبدان!

زكاة عروض التجارة:

العروض جمع عرض، بفتح العين وسكون الراء وهو كل ما سوى النقدين من متاع الدنيا وأثاثها، أما العرض بفتح العين والراء فهو حطام الدنيا ومتاعها، والتجارة هي البيع والشراء بقصد الاسترباح، فعروض التجارة كل ما أعد للبيع والشراء بقصد الربح.

وقد أباح الإسلام الاشتغال بالتجارة، وجعلها من أطيب أنواع الكسب، ما اجتنب الاتجار في المحرمات، ولم تشغل عن ذكر الله وعن الصلاة، وأوجب فيها الزكاة شكرا لله على هذه النعمة، وقياما بحق المحتاجين من عباده، ومساهمة في المصالح العامة للدولة الإسلامية.

الأدلة على وجوب الزكاة في عروض التجارة:

وجوب الزكاة في عروض التجارة ثابت بالكتاب والسنة والإجماع:

فمن الكتاب:

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ﴾[1] وما يكسبه الإنسان منه ما يكون ببطن الأرض وهو النباتات، ومنه ما يكون على ظهرها فيدخل فيه الكسب من خلال التجارة، وقد أشار غير واحد من السلف إلى دخول التجارة في عموم قوله تعالى: ﴿مَّا كَسَبْتُمْ﴾ يؤيده قوله تعالى في أبي لهب: ﴿مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾[2] فقوله: ﴿مَالُهُ﴾ ما ورثه عن أبيه، وقوله: ﴿وَمَا كَسَبَ﴾ هو ما جمعه من التجارة

- عموم النصوص التي توجب في كل مال حقا، مثل قوله تعالى: ﴿وفي أموالهم حق للسائل والمحروم﴾ وقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[3]

ومن السنة:

- ما رواه أبو داود بإسناده عن سمرة بن جندب قال: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَأْمُرُنَا أَنْ نُخْرِجَ الصَّدَقَةَ مِمَّا نَعُدُّ لِلْبَيْعِ»[4]

- وما رواه الدارقطني عن أبي ذر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «فِي الْإِبِلِ صَدَقَتُهَا، وَفِي الْغَنَمِ صَدَقَتُهَا، وَفِي الْبَزِّ صَدَقَتُهُ»[5] والبز هو

(١) البقرة: ٢٦٧.

(٢) المسد٢.

(٣) التوبة: ١٠٣.

(٤) أبو داود (١٥٦٢).

(٥) سنن الدارقطني (٢/ ١٠٠).

الثياب، ولا خلاف في أنه لا زكاة في عينه إذا كان للاستعمال والانتفاع الشخصي، فلم يبق إلا أن تجب في قيمته إذا كان للتجارة.

- عموم الأحاديث التي توجب الزكاة في جميع الأموال، مثل قوله ﷺ: **«أَدُّوا زَكَاةَ أَمْوَالِكُمْ»**[1].

- ما صح أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد أخذها من التجار، فقد روى أبو عبيد في الأموال عن عبد القاريّ «من قبيلة القارة» قال: «كنت على بيت المال في زمن عمر بن الخطاب فكان إذا خرج العطاء جمع أموال التجار ثم حسبها، شاهدها وغائبها، ثم أخذ الزكاة من شاهد المال على الشاهد والغائب» وروى الشافعي وأحمد والدارقطني وغيرهم عن أبي عمرو بن حماس عن أبيه قال: «مر بي عمر فقال: يا حماس أد زكاة مالك، فقلت: ما لي إلا جعاب وأدم، فقال: قومها قيمة ثم أد زكاتها»، والجعاب جمع جعبة وهي ما يوضع فيه السهام، والأدم جمع أديم وهو الجلد.

- وقد صح أيضا أن عمر بن عبد العزيز كتب بأخذ الزكاة من العروض وحكم بذلك على الأمة وقضى به.

الإجماع:

- فقد أجمع أهل العلم على وجوب الزكاة فيما يعد للتجارة من العروض، وقد نقل هذا الإجماع ابن المنذر وأبو عبيد وغيرهم.

- وخالف في ذلك بعض الظاهرية وذهبوا إلى القول بعدم وجوب الزكاة في

---

(١) انظر الدراية في تخريج أحاديث الهداية (١/ ٢٤٨).

عروض التجارة، وهم محجوجون بالإجماع المنعقد من قبلهم كما قال الخطابي رحمه الله في معالم السنن.

شبهات المانعين من الزكاة في عروض التجارة:

لقد خالف في وجوب الزكاة في عروض التجارة بعض الظاهرية، وهم محجوجون بالإجماع المنعقد من قبلهم كما قال الخطابي رحمه الله في معالم السنن، ومن أدلتهم على منعها ما يلي.

استدل المانعون من الزكاة في عروض التجارة بجملة من الأدلة نسوقها فيما يلي:

-الأصل براءة الذمم من التكاليف، فلا نوجب على الناس في أموالهم ما لم يوجبه كتاب ولا سنة صحيحة، ولم يرد في وجوب الزكاة في العروض دليل صحيح يعول عليه.

وأجيب عن ذلك بأن الموجب عمومات النصوص من ناحية، وما أسلفنا من الأحاديث الخاصة، وعمل الصحابة، وإجماع من يعتد به من أهل العلم من ناحية أخرى.

-قوله ﷺ «لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ وَلَا فَرَسِهِ صَدَقَةٌ»[1]:

وأجيب عن ذلك بأن هذا خارج محل النزاع، لأن مورده فيما كان من ذلك للاستمتاع والانتفاع الشخصي، فليس على المسلم زكاة في عبده الذي يخدمه، ولا في فرسه الذي يركبه، وهذا موضع إجماع، أما ما كان من ذلك للنماء وطلب الفضل فهو على أصله من وجوب الزكاة.

-الأصل أن الزكاة تخرج من عين المال، وزكاة عروض التجارة عند من

---

(١) البخاري كتاب الزكاة، باب «ليس على المسلم في عبده صدقة»، ومسلم (ح٩٨٢).

أوجبها تجب في قيم هذه العروض لا في أعيانها، والقيمة خلاف المتاع فدل ذلك على عدم وجوب الزكاة فيها.

وأجيب عن ذلك بأنه قد عهد عن الشارع العدول إلى القيمة إذا كانت أيسر على المزكين أو أنفع للفقراء والمساكين، ففي كتاب النبي ﷺ إلى معاذ باليمن في شأن الجزية (أَنَّ عَلَى كُلِّ حَالِمٍ دِينَارًا أَوْ عَدْلَهُ مِنَ الْمَعَافِرِ)[1] والمعافر ثياب يمنية، وفي كتابه إلى أهل نجران (أَنَّ عَلَيْهِمْ أَلْفَيْ حُلَّةٍ فِي كُلِّ عَامٍ أَوْ عَدْلَهَا مِنَ الْأَوَاقِي)[2] فأخذ العين مكان العرض، وورد عن ابن مسعود أن امرأته قالت له: إن لي طوقا فيه عشرون مثقالًا، قال: أدي عنه خمسة دراهم، وكانت قيمة كل عشرة دراهم تساوي مثقالا، وكل هذه الأشياء قد أخذت فيها حقوق من غير المال الذي وجبت فيه تلك الحقوق، ولم يكن ذلك مدعاة إلى إسقاط الواجب.

شروط وجوب الزكاة في أموال التجارة:

لقد سبق أن التجارة هي البيع والشراء بقصد الاسترباح، وأموال التجارة هي ما أعد للبيع والشراء بقصد الاسترباح، فلا بد من اجتماع الأمرين معا: العمل وهو البيع والشراء، والنية وهي قصد الربح، فلا يكفي أحد العنصرين دون الآخر، لا تكفي نية الاسترباح دون ممارسة البيع والشراء، ولا تكفي ممارسة البيع والشراء بدون القصد إلى الاسترباح. فلو اشترى شيئًا للقنية ناويًا

---

(١) رواه الشافعي في مسنده (٢٠٩)، وأبو داود (١٥٧٦)، والبيهقي في سننه (٩/ ١٩٣).

(٢) أبو داود (ح٣٠٤١)، والبيهقي في سننه (٩/ ١٨٧).

أنه متى وجد ربحا باعه فلا يعد ذلك تجارة، ومن اشترى شيئا بقصد الاتجار فلا يخرجه عن التجارة الاستعمال الطارئ له إلى أن تحين الفرصة المناسبة لبيعه. أما إذا نوى تحويل عرض تجاري إلى الاستعمال الشخصي فتكفي في ذلك النية عند جمهور أهل العلم.

وما يزكى من أموال التجارة هو رأس المال المتداول الذي يعد للبيع والشراء بقصد الاسترباح، أما ما كان من أموال ثابتة كالثلاجات التي تحفظ فيها السلع، والسيارات التي تنقل بها ونحوه فلا يحتسب عند التقويم، ولا تخرج عنه الزكاة.

متى يعتبر كمال النصاب؟

هل يشترط ملك النصاب في جميع الحول من أوله إلى آخره؟ أم يُكتفى باكتماله في بداية الحول ونهايته؟ أم أن العبرة بنهايته فقط؟ خلاف بين أهل العلم.

-فعند المالكية أن العبرة بآخر الحول، لتعلق الزكاة بالقيمة، وتقويم العروض في كل وقت يشق، فاعتبر حال الوجوب، وهو آخر الحول، وهذا هو الأصح عند الشافعية.

-ويرى أحمد وأبو عبيد وابن المنذر وغيرهم أن العبرة باكتمال النصاب في جميع الحول فمتى نقص النصاب في لحظة منه انقطع الحول.

-ويرى أبو حنيفة أن العبرة باكتمال النصاب في أول الحول وفي نهايته لمشقة التقويم في جميع الحول، فاعتبر أوله لانعقاد سبب الوجوب، وآخره لحلول ميقاته.

ولعل رأي الأحناف في هذا المقام أولى بالاعتبار.

والله تعالى أعلى وأعلم.

كيف يحسب التاجر زكاة أمواله؟

يقول ميمون بن مهران: إذا حلت عليك الزكاة فانظر ما كان عندك من نقد، أو عرض فقومه قيمة النقد، وما كان من دين في ملاءة فاحسبه، ثم اطرح منه ما كان عليك من الدين، ثم زك ما بقي.

في هذه الكلمة الجامعة تلخيص دقيق لكيفية حساب الواجب في عروض التجارة وتتمثل فيما يلي:

- تقويم ما عنده من عروض التجارة بقيمتها الحاضرة.
- إضافة ما لديه من نقود سواء استخدمها في التجارة أم لا.
- إضافة ما له من ديون مرجوة الأداء.
- ثم يطرح من هذا المجموع ما عليه من ديون.
- إخراج الزكاة عن الباقي وهي ربع العشر (٥, ٢٪)

وعلى هذا فإن المعادلة الميسرة لحساب الزكاة ومنها عروض التجارة حسب مقولة ميمون بن مهران ما يلي:

الزكاة الواجبة (قيمة عروض التجارة+ النقود+ الديون المرجوة على الغير ـ الديون التي على التاجر) × نسبة الزكاة حسب الحول القمري ٥, ٢٪، أو حسب الحول الشمسي ٧٧٥, ٢٪.

- محل التقويم ما توافرت فيه الشروط الخاصة بالاتجار، دون عروض القنية - الأصول الثابتة - وهذه الشروط كما سبق هي:

توافر نية التجارة عند تملك العروض، وعدم تحول نية المالك من التجارة إلى الاقتناء قبل تمام الحول دون قصد التحايل.

-لحساب زكاة التجارة ينظر إلى الموجودات الزكوية بجردها وتقويمها يوم وجوب الزكاة، وذلك بالاستعانة بقائمة المركز المالي - الميزانية - بصرف النظر عن وجود ربح أو خسارة في حساب الأرباح والخسائر.

-المواد المعدة للتغليف والتعبئة لا تقوم على حدة إذا لم تشتر بقصد البيع مفردة، أما إذا كانت تستخدم في بيع عروض التجارة فتقوم إن كانت تزيد في قيمة تلك العروض كالأكياس الخاصة، وإن كانت لا تزيد كورق التغليف فلا تدخل في التقويم.

-يكون التقويم لكل تاجر - سواء أكان تاجر جملة أم تاجر تجزئة- بالسعر الذي يمكنه الشراء به عادة عند نهاية الحول - القيمة الاستبدالية - وهو يختلف عن سعر البيع - القيمة السوقية - وعن التكلفة التاريخية أو الدفترية.(١)

-إذا تغيرت الأسعار بين يوم وجوب الزكاة ويوم أدائها، فالعبرة بأسعار يوم الوجوب سواء زادت القيمة أو نقصت.

-زكاة البضائع المنقولة قبل قبضها على مالكها ويحصل المِلْكُ في البضاعة المشتراة على الوصف بالقبض، فالبضاعة المشتراة على الوصف التي في الطريق

(١) راجع: توصيات ومقررات الندوة السابعة لقضايا الزكاة المعاصرة ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

فإن كانت مشتراة - مثلا - على أساس التسليم في ميناء البائع تدخل في الملك بمجرد التسليم إلى الشاحن، وإن كانت مشتراة على أساس التسليم في ميناء المشتري تدخل في الملك عند بلوغها ميناء الوصول.

-إذا اشتملت أموال التجارة على عملات مختلفة، أو ذهب أو فضة، فتقوم لمعرفة المقدار الواجب إخراجه بالعملة التي يتخذها التاجر لتقويم عروض تجارته، وذلك بالسعر السائد يوم وجوب الزكاة.

-السلع التجارية التي عجل المشتري أداء ثمنها ولكنه لم يقبض هذه السلع، فزكاة هذا الثمن لا تجب على المشتري بل تجب على البائع.

التاجر المحتكر والتاجر المدير:

فرق مالك رحمه الله بين التاجر المحتكر والتاجر المدير:

-والتاجر المدير هو الذي يبيع السلع ويشتريها بقيمتها الحاضرة، وهذا يزكي أمواله على رأس كل حول على التفصيل السابق.

-أما التاجر المحتكر فهو الذي يشتري السلعة ويتربص بها حوالة الأسواق، فيبيعها إذا ارتفع ثمنها، ويرى في هذا الأخير أن الزكاة لا تتكرر عليه بتكرر الأعوام، بل يزكي السلعة إذا باعها لسنة واحدة ولو بقيت عنده أعواما، وقد اعتبر مالك في ذلك المصلحة والرفق بهؤلاء التجار الذين قد تمر عليهم الأعوام ولا يبيعون، ومنهم من لا يجد ما يخرج منه الزكاة.

واختلف قول المالكية في التاجر المدير إذا بارت سلعه وكسدت تجارته هل يعتبر كالتاجر المحتكر فلا يزكي إلا ما باعه بالفعل؟ أم يظل مديرا فيقوم عروضه في كل عام ويزكيها؟ فقال سحنون: يصير محتكرا، وقال ابن القاسم: لا يزال مديرا.

هل يخرج التاجر الزكاة من عروض التجارة أم من قيمها؟

خلاف بين أهل العلم:

-فأبو حنيفة والشافعي في أحد أقواله على التخيير، بين الإخراج من عين السلع أو من قيمتها.

- ويرى أحمد والشافعي في القول الآخر أن الواجب إخراج الزكاة من قيمة السلع لا من أعيانها لأن النصاب في عروض التجارة معتبر بالقيمة فكانت الزكاة منها.

-والذي يترجح لي أن مرد الأمر في ذلك إلى المصلحة، فإن ترجحت مصلحة الفقير في إخراج الزكاة من عين الواجب أخرجت منه، وإن ترجحت في إخراجها من القيمة أخرجت منها ولا حرج.

والله تعالى أعلى وأعلم

زكاة المواد الخام الداخلة في الصناعة والمواد المساعدة:

١- المواد الخام - الأولية - المعدة للدخول في تركيب المادة المصنوعة كالحديد في صناعة السيارات، والزيوت في صناعة الصابون - تجب الزكاة فيها بحسب قيمتها التي يمكن الشراء بها في نهاية الحول، وينطبق هذا أيضا على الحيوانات ونحوها والحبوب والنباتات المعدة للتصنيع.

٢- المواد المساعدة التي لا تدخل في تركيب المادة المصنوعة، كالوقود في الصناعات - لا زكاة فيها كالأصول الثابتة.

زكاة السلع غير المصنعة والسلع غير المنتهية الصنع:

تجب الزكاة في السلع المصنعة وفي السلع غير المنتهية الصنع زكاة عروض التجارة بحسب قيمتها في حالتها الراهنة في نهاية الحول.

اجتماع سبب آخر للزكاة مع عروض التجارة:

إذا اجتمع مع عروض التجارة سبب آخر للزكاة كالسوائم أو الزروع تزكى زكاة عروض التجارة.

زكاة الأسهم:

-يُعد السهم حصة شائعة في رأس المال، وتجب زكاة الأسهم على أصحابها، وتتولى إدارة الشركة إخراجها نيابة عنهم إذا نص في نظامها الأساسي على ذلك، أو فوضها صاحب السهم في إخراجها.

-وإذا تولت الشركة إخراج الزكاة فقد تبنى المجمع الفقهي التابع لمنظمة

المؤتمر الإسلامي أن الزكاة تربط عليها باعتبارها شخصا اعتباريا أخذا بمبدأ الخلطة الذي ورد في السنة المطهرة بشأن زكاة الأنعام، وعممه بعض الفقهاء في جميع الأموال، أي تعتبر جميع أموال المساهمين بمثابة أموال شخص واحد وتفرض عليها الزكاة بهذا الاعتبار من حيث النصاب ومقدار الزكاة ونحوه.

-ومما هو جدير بالذكر أن المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية قد سار على رأي الجمهور في هذه القضية فلم يأخذ بمبدأ الخلطة، بل نظر إلى كل مال على حدة؛ ولذلك قرر ما يلي:

«في الشركات التي يساهم فيها عدد من الأفراد لا ينظر في تطبيق هذه الأحكام إلى مجموع أرباح الشركات، وإنما ينظر إلى ما يخص كل شريك على حدة».

-وعلى إدارة الشركة في هذه الحالة أن تطرح من رأس مالها الأسهم التي لا تجب فيها الزكاة كأسهم الوقف الخيري وأسهم الجهات الخيرية وأصول أموالها الثابتة التي لا زكاة فيها كالمباني والمكاتب والأثاثات والسيارات الخاصة بالاستعمال ونحوه من الموجودات غير الزكوية.

أما إذا لم تقم إدارة الشركة بإخراج الزكاة فإنه يتعين على حملة الأسهم إخراجها بأنفسهم، وذلك على النحو التالي:

١- أسهم الشركات الزراعية تخرج زكاتها كما في زكاة الزروع والثمار.

٢- أسهم الشركات التجارية تخرج زاكتها عن الأصل والربح جميعا، وتقدر فيها الأسهم بقيمتها في السوق وقت وجوب الزكاة

٣- أسهم الشركات الصناعية تخرج زكاتها عن صافي الربح لا عن المعدات والمباني ونحوها:

- إذا باع المساهم أسهمه في أثناء الحول ضم ثمنها إلى ماله وزكاه معه عندما يجيء حول زكاته، أما المشتري فيزكي الأسهم التي اشتراها على النحو السابق.

زكاة الديون:

مالك النقود سواء أكان تاجرًا أم غير تاجر تكون له ديون على الآخرين، فهل تجب عليه زكاتها باعتبار ملكيته لها؟ أم لا تجب باعتبار نقص ملكيته وكف يده عن التصرف في ماله؟ لقد اختلف أهل العلم في زكاة الديون خلافا كبيرا نظرا لعدم وجود نص من الكتاب، أو السنة يحكم القول في هذه المسألة، ونظرا لتعدد ما أثر عن الصحابة والتابعين والأئمة عموما في هذا الباب:

- فمنهم من ذهب إلى وجوب إخراج زكاته في كل عام.
- ومنهم من ذهب إلى زكاته إذا قبضه عما مضى من الأعوام.
- ومنهم من ذهب إلى تزكيته بعد قبضه لعام واحد.
- ومنهم من ذهب إلى أن يستأنف عامًا جديدا من تاريخ قبضه.

ومنهم من فرق بين الدين المرجو وغيره فأوجب زكاة الأول في كل عام، وأخر الزكاة في الثاني إلى القبض.

وقد ناقش مجمع الفقه الإسلامي هذه القضية في دورة انعقاد مؤتمره الثاني عام ١٩٨٥ وانتهى إلى التفريق بين الدين الذي يكون على مليء باذل، فتجب

زكاته عن كل عام، وبين الدين الذي يكون على معسر، أو مماطل، فتجب زكاته بعد مضي عام من تاريخ قبضه.

نص قرار المجمع الفقهي المتعلق بزكاة الديون:

«...فإن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من ١٠ - ١٦ ربيع الثاني ١٤٠٦هـ/ ٢٢-٢٨ ديسمبر ١٩٨٥م.

بعد أن نظر في الدراسات المعروضة حول زكاة الديون، وبعد المناقشة المستفيضة التي تناولت الموضوع من جوانبه المختلفة تبين:

١- أنه لم يرد نص من كتاب الله تعالى، أو سنة رسوله ﷺ يفصل زكاة الديون.

٢- أنه قد تعدد ما أثر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم من وجهات نظر في طريقة إخراج زكاة الديون.

٣- أنه قد اختلفت المذاهب الإسلامية بناء على ذلك اختلافا بينا.

٤- أن الخلاف قد انبنى على الاختلاف في قاعدة: هل يعطى المال الممكن الحصول عليه صفة الحاصل؟

وبناء على ذلك قرر:

١- أنه تجب زكاة الدين على رب الدين عن كل سنة، إذا كان المدين مليئا باذلا.

٢- أنه تجب الزكاة على رب الدين بعد دوران الحول من يوم القبض إذا كان المدين معسرًا، أو مماطلا.

والله أعلم.

الديون الاستثمارية:

كانت المسألة الماضية تتعلق بالديون المستحقة للمزكي على الغير، أما إذا كان المزكي هو المدين، وكانت الديون واجبة عليه للغير فلا يخفى أن الأصل في الديون أنها تسقط مقابلها من الموجودات الزكوية، فكما يضيف المزكي ما له من ديون مرجوة لدى الآخرين فإنه يخصم ما عليه من ديون للغير كذلك حتى يخرج الزكاة عن خالص ماله.

يقول ميمون بن مهران: «إذا حلت عليك الزكاة فانظر ما كان عندك من نقد، أو عرض للبيع فقومه قيمة النقد، وما كان من دين في ملاءة فاحسبه، ثم اطرح ما كان عليك من الدين، ثم زك ما تبقى».

إلا أن الديون قد لا يستعملها المدين في التجارة كما لو اشترى بيتا بالتقسيط على بضع سنين، أو استخدم الدين في تملك آلات لمشروع ضخم تقدر بالملايين، فقد يقرر أحد التجار توسعة عمله فيشتري ببضعة ملايين خط إنتاج جديد يضيفه لخط إنتاج عنده، فهل تؤدي هذه الديون الاستثمارية إلى إسقاط مقابلها من الموجودات الزكوية كذلك؟

إن القول بهذا معناه ضياع أموال طائلة من حصيلة الزكاة على الفقراء، وقد ينتهي إلى القول بأن كثيرا من تجار العصر لا زكاة عليهم، وقد ناقش المؤتمر الأول للزكاة هذه المسألة، ورأى أن يأخذ بصورة مؤقتة بالقول الذي يقضي بأن الديون المؤجلة لا تسقط مقابلها من الموجودات الزكوية، وأن الذي يسقط

مقابله هو ما كان منها حالا فحسب، وفيما يلي نص الفتوى المتعلقة بهذه المسألة:

«الدين إذا استعمله المستدين في التجارة يسقط مقابله من الموجودات الزكوية، أما إذا استخدم في تملك المستغل من عقار، أو آليات، أو غير ذلك، فنظرًا إلى أنه على الرأي المعمول به من أن الدين يمنع من الزكاة بقدره من الموجودات الزكوية، وأن ذلك يؤدي إلى إسقاط الزكاة في أموال كثير من الأفراد والشركات والمؤسسات مع ضخامة ما تحصله من أرباح.

لذلك فإن اللجنة تلفت النظر إلى وجوب دراسة هذا الموضوع، وتركيز البحث عنه.

وترى اللجنة مبدئيًّا الأخذ في هذا بخصوصه بمذهب من قال من الفقهاء إنه إذا كان الدين مؤجلا فلا يمنع من وجوب الزكاة».

وتنفيذا للتوصية العاشرة لمؤتمر الزكاة الأول، والتوصية التاسعة للندوة الأولى لقضايا الزكاة المعاصرة المتضمنة حسم القروض الممولة لرأس المال المتداول، وعدم حسم الديون الإسكانية، أو الديون الممولة لأصول ثابتة باستثناء القسط السنوي المطلوب دفعه فقط، والتي ختمت ببيان الحاجة إلى دراسة جوانب تفاصيل هذا الموضوع، فقد انتهت الندوة الثانية لقضايا الزكاة المعاصرة المنعقدة بالكويت في ذي القعدة ١٤٠٩- يونيو ١٩٨٩ إلى ما يلي:

أولًا: يحسم من الموجودات الزكوية جميع الديون التي تمول عملا تجاريا إذا لم يكن عند المدين عروض قنية- أصول ثابتة- زائدة عن حاجاته الأساسية.

ثانيًا: يحسم من الموجودات الزكوية الديون الاستثمارية التي تمول مشروعات صناعية - مستغلات - إذا لم توجد لدى المدين عروض قنية - أصول ثابتة - زائدة عن حاجاته الأصلية، بحيث يمكن جعلها في مقابل تلك الديون، وفي حالة كون هذه الديون الاستثمارية مؤجلة يحسم من الموجودات الزكوية القسط السنوي المطالب به – الحال – فإذا وجدت تلك العروض تجعل في مقابل الدين إذا كانت تفي به، وحينئذ لا تحسم الديون من الموجودات الزكوية، فإن لم تف تلك القروض بالدين يحسم من الموجودات الزكوية ما تبقى منه.

ثالثًا: القروض الإسكانية المؤجلة والتي تسدد عادة على أقساط طويل أجلها يزكي المدين ما تبقى مما بيده من أموال بعد حسم القسط السنوي المطلوب منه إذا كان الباقي نصابا فأكثر.

زكاة المستغلات:

يقصد بالمستغلات كل ما هو معد للإيجار وليس معدا للتجارة في أعيانه كالعقارات والسيارات والمصانع الإنتاجية ونحوه.

وقد اتفق أهل العلم على أنه لا زكاة في أعيانها وإنما تزكى غلتها.

و قد اختلف في كيفية زكاة هذه الغلة:

-فالجمهور على أنها تضم في النصاب والحول إلى ما لدى مالكها من نقود وعروض تجارة ويخرج عنها ربع العشر شأنها شأن زكاة النقود.

-ويرى آخرون أن الزكاة تجب في صافي غلتها الزائدة عن الحاجات الأصلية

لمالكها بعد طرح التكاليف ومقابل نسبة الاستهلاك، وتقاس على زكاة الزروع والثمار، فيخرج عنها العشر.

وقد رجح المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية المنعقد في القاهرة عام ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥هـ ما ذهب إليه الجمهور في هذه القضية، فبعد مناقشات موسعة ومستفيضة انتهى إلى ما يلي:

«الأموال النامية التي لم يرد نص ولا رأي فقهي بإيجاب الزكاة فيها - حكمُها كالآتي:

١- لا تجب الزكاة في أعيان العمائر الاستغلالية والمصانع والسفن والطائرات وما شابهها، بل تجب الزكاة في صافي غلتها عند توافر النصاب وحَوَلان الحول.

٢- وإذا لم يتحقق فيها النصاب، وكان لصاحبها أموال أخرى، تضم إليها، وتجب الزكاة في المجموع إذا توافر شرطا النصاب وحَوَلان الحول.

٣- مقدار النسبة الوارد إخراجها: هو ربع عشر صافي الغلة في نهاية الحول».

كما ناقش هذا الأمر مجلس مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني عام ١٤٠٦ هـ ١٩٨٥ وقرر ما يلي:

«**أولًا**: أن الزكاة غير واجبة في أصول العقارات والأراضي المأجورة.

ثانيًا: أن الزكاة تجب في الغلة، وهي ربع العشر بعد دوران الحول من يوم القبض، مع اعتبار توفر شروط الزكاة وانتفاء الموانع ".

ولعل مما يدعم ما انتهى إليه مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية والمجمع

الفقهي ما يلي:

١- أن المستغلات في عصرنا لها أصل في تاريخ أمتنا، حيث كان المسلمون يؤجرون البيوت، والحوانيت، والحمامات، والدواب، وغيرها، ورأى الأئمة الأعلام أن الغلة تزكى زكاة نقود، وما قال أحد بقياسها على الزرع.

٢ - أن القياس هنا على الأرض الزراعية وغلتها قياسٌ مع الفارق:

-فالمستغل ليس كالأرض، فقد يهلك في لحظة فتحترق الطائرة، وتغرق السفينة، وتنهدم العمارة، والأرض باقية إلى أن يأذن الله عز وجل في زلزلتها.

-والغلة ليست كالزرع؛ لأنها تزكى كل حول، أما الزرع فبعد أن يزكى إذا ادخر سنوات فلا يزكى مرة ثانية؛ إلا إذا أصبح عروض تجارة؛ ولذلك بين الإمام الشافعي الفرق بين النقدين والزرع بقوله في رسالته: «... ولأني لم أعلم منهم مخالفًا في أني لو علمت معدنا فأديت الحق فيما خرج منه، ثم أقامت فضته، أو ذهبه عندي دهري، كان عليَّ في كل سنة أداء زكاتها، ولو حصدت طعام أرضي فأخرجت عشره، ثم أقام عندي دهره لم يكن عليَّ فيه زكاة».[1]

زكاة مكافأة نهاية الخدمة ومكافأة التقاعد والراتب التقاعدي:

- مكافأة نهاية الخدمة[2] هي مبلغ مالي مقطوع يستحقه العامل على رب العمل في نهاية خدمته بمقتضى القوانين والأنظمة إذا توافرت الشروط المحددة فيها.

(١) الرسالة للشافعي ٥٢٧، ٥٢٨.

(٢) راجع: توصيات ومقررات الندوة الخامسة لقضايا الزكاة المعاصرة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

- مكافأة التقاعد هي مبلغ مالي مقطوع تؤديه الدولة، أو المؤسسات المختصة إلى الموظف، أو العامل المشمول بقانون التأمينات الاجتماعية إذا لم تتوافر جميع الشروط المطلوبة لاستحقاق الراتب التقاعدي
- الراتب التقاعدي مبلغ مالي، يستحقه شهريا الموظف، أو العامل على الدولة، أو المؤسسة المختصة بعد انتهاء خدمته بمقتضى القوانين والأنظمة إذا توافرت الشروط المحددة فيها.
- لا تجب الزكاة على العامل، أو الموظف في هذه الاستحقاقات طيلة مدة الخدمة لعدم تحقق الملك التام الذي يُشترط لوجوب الزكاة، فهو لا يستطيع صرفها ولا مباشرة أي حق من حقوق الملكية عليها طوال مدة الخدمة.
- هذه الاستحقاقات إذا صدر القرار بتحديدها وتسليمها للموظف، أو العامل دفعة واحدة، أو على فترات دورية أصبح ملكُه لها تامًّا ويزكي ما قبضه منها زكاة المال المستفاد، وقد جاء في مؤتمر الزكاة الأول أن المال المستفاد يزكى بضمه إلى ما عند المزكي من الأموال من حيث النصاب والحول.

زكاة التأمين الذي يدفعه المستأجر:

الأموال التي يعجلها المستأجر إلى المؤجر للتوثيق، التي تُسمى **Security Deposit** لا تجب زكاتها على المستأجر؛ لأن يده مكفوفة عنها، فلم يتحقق فيها تمام الملك وهو شرط في وجوب الزكاة.

زكاة الحقوق المعنوية:

١- الحقوق المعنوية[1] - كالاسم التجاري، والترخيص التجاري، والتأليف، والاختراع - أصبح لها في العرف قيمة مالية معتبرة شرعا، فيجوز التصرف فيها حسب الضوابط الشرعية، وهي مصونة لا يجوز الاعتداء عليها.

٢- لا تجب الزكاة في حقوق التأليف والابتكار في ذاتها لعدم توافر شروط الزكاة فيها، ولكنها إذا استغلت يطبق على غلتها حكم المال المستفاد.

زكاة الأجور والرواتب وأرباح المهن الحرة:

هذه الأموال تعتبر ريعًا للقوى البشرية للإنسان كأجور العمال ورواتب الموظفين ودخول الأطباء والمحامين ونحوه مما لم ينشأ عن مستغل بعينه.

-والذي عليه الجمهور في زكاة هذه الأموال أنها لا تزكى حين قبضها، بل تضم إلى سائر ما عند أصحابها من الأموال الزكوية الأخرى في النصاب والحول، فيزكى الجميع عند تمام الحول منذ تمام النصاب، وما استفيد منها أثناء الحول فإنه يزكى آخر الحول ولو لم يمض حول كامل على كل جزء من أجزائها ما دام قد مضى حول على ملكية المزكي لنصاب في الجملة، والقدر الواجب إخراجه هو ربع العشر ٢,٥٪ شأنه شأن الزكاة الواجبة في النقود بصفة عامة.

-ويرى آخرون أن هذه الأموال تزكى حين قبضها باعتبارها مالا مستفادًا،

---

(١) راجع: توصيات ومقررات الندوة السابعة لقضايا الزكاة المعاصرة ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

وتقاس على زكاة الزروع والثمار في النصاب والمقدار باعتبارها إيرادًا متكاملا في نمائه يوم قبضه، وقد قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ﴾(١)، فقرن تعالى بين ما كسبه الإنسان وبين ما أخرجه الله له من الأرض.

-فلا يشترط لها مضي الحول أخذًا بأحد القولين في المال المستفاد، وقياسا على زكاة الزروع والثمار التي تجب يوم الحصاد.

-ونصابها كنصاب زكاة الزروع والثمار خمسة أوسق، أي خمسون كيلة مصرية، فإذا بلغت هذه الأموال قيمة خمسة أوسق فقد وجبت فيها الزكاة.

-والقدر الواجب إخراجه يتراوح بين العشر ونصف العشر بحسب الكدح في هذه الأعمال، فأصحاب الأعمال البدنية الشاقة يخرجون نصف العشر، وأصحاب الأعمال الأخرى يخرجون العشر، وقد تقسم الأعمال إلى ثلاثة مستويات: بحيث يجب ٥٪، ٧٫٥٪، ١٠٪ قياسًا على أن الواجب إخراجه في زكاة الزروع والثمار يدور في نفس النسبة بحسب طريقة ريِّه، هل يروى بماء السماء فيجب فيه العشر؟ أم يروى بالآلة فيجب فيه نصف العشر؟ أم يروى نصف العام بالآلة والنصف الآخر بماء السماء فيجب فيه ثلاثة أرباع العشر؟

وأيًا ما كان القول الفصل في هذا الخلاف فإن من أراد الاحتياط عمل بهذا الرأي الأخير، ومن عمل بالرأي الأول فقد عمل بما عليه الجمهور في هذا الباب.

والله تعالى أعلى وأعلم.

---

(١) البقرة: ٢٦٧.

زكاة المال الحرام:

١ - المال الحرام: هو كل مال حظر الشرع اقتناءه، أو الانتفاع به، سواء كانت حرمته لما فيه من ضرر، أو خبث كالميتة والخمر، أم حرمته لغيره، لوقوع خلل في طريق اكتسابه، لأخذه من مالكه بغير إذنه، كالغصب، أو لأخذه منه بأسلوب لا يقرّه الشرع ـ ولو بالرّضا ـ كالربا والرشوة.

٢- كيفية التصرف في المال الحرام:

أ - حائز المال الحرام لخلل في طريق اكتسابه لا يملكه مهما طال الزمن، ويجب عليه ردّه إلى مالكه، أو وارثه إن عرفه، فإن يئس من معرفته وجب عليه صرفه في وجوه الخير للتخلّص منه وبقصد الصدقة عن صاحبه.

ب - إذا أخذ المال أجرة عن عمل محرّم فإن الآخذ يصرفه في وجوه الخير ولا يردّه إلى من أخذه منه لما يتضمنه رده إليه من الإعانة على الإثم.

ج - لا يرد المال الحرام إلى من أخذ منه إن كان مصرًّا على التعامل غير المشروع الذي أدّى إلى حرمة المال كالفوائد الربوية، بل يصرف في وجوه الخير أيضًا.

د - إذا تعذّر رد المال الحرام بعينه وجب على حائزه رد مثله، أو قيمته إلى صاحبه إن عرفه، وإلاّ صرف المثل، أو القيمة في وجوه الخير وبقصد الصدقة عن صاحبه.

٣- هل يزكى المال الحرام؟

-المال الحرام لذاته كالخمر والخنزير ليس محلاً للزكاة؛ لأنه ليس مالًا متقوّمًا في نظر الشرع، ويجب التخلّص منه بالطريقة المقرّرة شرعًا بالنسبة لذلك المال.

٤- المال الحرام لغيره الذي وقع خلل شرعي في كسبه ـ لا تجب الزكاة فيه على حائزه؛ لانتفاء تمام الملك المشترط لوجوب الزكاة، فإذا عاد إلى مالكه وجب عليه أن يزكّيه لعام واحد ولو مضى عليه سنين على الرأي المختار.

٥- حائز المال الحرام إذا لم يردّه إلى صاحبه وأخرج قدر الزكاة منه بقي الإثم بالنسبة لما بيده منه، ويكون ذلك إخراجًا لجزء من الواجب عليه شرعًا، ولا يعتبر ما أخرجه زكاة، ولا تبرأ ذمته إلا بردّه كله لصاحبه إن عرفه، أو التصدّق به عنه إن يئس من معرفته.

-حائز المال الحرام إذا لم يعرف له مالكا معينا - يصرف جميعه في وجوه الخير على سبيل التخلص، منه وبقصد الصدقة عن صاحبه

هـ - إذا تعذّر رد المال الحرام بعينه وجب على حائزه رد مثله، أو قيمته إلى صاحبه إن عرفه، وإلاّ صرف المثل، أو القيمة في وجوه الخير، وبقصد الصدقة عن صاحبه.

نقل الزكاة إلى غير بلد الوجوب:

اختلف أهل العلم في محل توزيع الزكاة: هل هو المحل الذي يوجد فيه المال أم المحل الذي يوجد فيه مالك المال؟

والأكثر على أنها توزع في محل المال، فهذا هو الذي عليه عمل النبي ﷺ وخلفائه، فقد أمر النبي ﷺ معاذًا عندما أرسله إلى اليمن أن تؤخذ الزكاة من أغنيائهم فترد في فقرائهم، وقد نفذ معاذ وصية النبي ﷺ.روى أبو عبيد بسنده أن معاذ بن جبل لم يزل بالجند إذ بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن حتى مات النبي ﷺ

وأبو بكر ﷺ، ثم قدم على عمر ﷺ فرده على ما كان عليه، فبعث إليه معاذ بثلث صدقة الناس فأنكر ذلك عمر، وقال: لم أبعثك جابيًا ولا آخذ جزية [1]، ولكن بعثتك لتأخذ من أغنياء الناس فتردها على فقرائهم، فقال معاذ: ما بعثت إليك بشيء وأنا أجد أحدًا يأخذه مني، فلما كان العام الثاني بعث معاذ إليه بشطر الصدقة، فتراجعا بمثل ذلك، فلما كان العام الثالث بعث إليه بها كلها، فراجعه عمر بمثل ما راجعه قبل ذلك، فقال معاذ: ما وجدت أحدًا يأخذ مني شيئًا» [2].

وعلى هذا فإن الأصل أن تفرق الزكاة في بلد المال الذي وجبت فيه الزكاة لتعلق قلوب الفقراء بهذه الأموال، وكونهم أولى بالارتفاق بها من غيرهم رعاية لحرمة الجوار، وتعويدا لكل محلة على الاكتفاء الذاتي ومعالجة أمورها محليا.

ولكنه يجوز نقل الزكاة إلى بلد آخر عند الحاجة كعدم وجود فقراء في محل الوجوب، أو لوجود من هم أمس حاجة منهم، أو أنفع للأمة من غيرهم، أو من هم أقرب إلى المزكي وألصقهم به رحما ونحو ذلك من الأسباب التي تسوغ هذا النقل وتبرر الخروج على الأصل، وهو التوزيع في محلة الوجوب.

وبهذا يفترق المنهج الإسلامي عن مناهج الطغاة والمستعمرين الذين يمتصون خيرات البلاد المستعمرة لإنفاقها في عواصم المستعمرين إشباعا لشهواتهم وإغداقا على بطانة السوء من حولهم.

---

(١) يعني: جابيًا للضرائب أو محصلًا للجزية، فإن هذه الأموال هي التي ترسل إلى الخليفة.

(٢) أبو عبيد: الأموال، باب قسم الصدقة وحملها إلى بلد سواه، ص ٥٢٨.

القيمة في الزكاة:

اختلف أهل العلم في إخراج القيمة في الزكاة:

فالشافعية والمالكية على عدم إجزاء القيمة، وأن الواجب هو إخراج الزكاة من جنس ما وجب، ولا يعدل عن ذلك إلى قيمته سواء أكان ذلك في الزروع والثمار أم كان في بهيمة الأنعام، ومن أدلتهم على ذلك ما يلي:

- أن الزكاة قربة، والقربات سبيلها الاتباع، فكما لا يجوز السجود على الخد بجامع الخضوع بينه وبين السجود على الجبهة والأنف لا يجوز إخراج القيمة في الزكاة بجامع إغناء الفقير بينه وبين إخراج العين الواجبة، والزكاة أخت الصلاة.

- أن الزكاة قد شرعت لسد حاجة الفقير، والحاجات متنوعة، فينبغي أن يتنوع الواجب ليصل إلى الفقير من كل نوع ما تندفع به حاجته، وتحصل له به المواساة..

- ما رواه أبو داود وابن ماجه من قوله ﷺ لمعاذ: «خُذِ الْحَبَّ مِنَ الْحَبِّ، وَالشَّاةَ مِنَ الْغَنَمِ، وَالْبَعِيرَ مِنَ الْإِبْلِ، وَالْبَقَرَ مِنَ الْبَقَرِ»[1].

والأحناف على جواز إخراج القيمة، وهو أحد القولين عند أحمد، ومن أدلتهم على ذلك ما يلي:

- قوله تعالى: (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها) وهو دليل على أن المأخوذ مال، والقيمة مال فأشبهت المنصوص عليه، أما قوله ﷺ: (فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ

---

(١) رواه أبو داود (ح١٥٩٩)، وابن ماجه (ح١٨١٤).

شَاةٍ شَاةٌ)[1] ونحوه فهو للتيسير على أصحاب المواشي، وليس لتقييد الواجب.

- ما روي عن عمر بن الخطاب أن عمر كان يأخذ العروض في الصدقة من الدراهم.

- ما رواه البيهقي بسنده والبخاري معلقا من قول طاوس: قال معاذ رضي الله عنه لأهل اليمن: (ائتوني بعرض، ثياب خميص، أو لبيس، في الصدقة، مكان الشعير والذرة، أهون عليكم، وخير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة) وفي رواية: (ائتوني بعرض ثياب آخذه منكم مكان الذرة، أو الشعير)، وقد عقد البخاري في صحيحه بابا فقال: باب: العرض في الزكاة والعرض: هو كل ما عدا النقود. والخميص: ثوب صغير مربع ذو خطوط. واللبيس: بمعنى ملبوس، أو كل ما يلبس. فقد اشتهر أهل اليمن بصناعة الثياب فدفعها أيسر عليهم وأنفع لأهل المدينة من المهاجرين، وفي هذا دلالة على أن معاذا لم يفهم من مثل قوله ﷺ: (فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ) أنه إلزام بأخذ العين، وإنها بيان للواجب على أصحاب الماشية، أما القيمة فإنها تؤخذ منهم باختيارهم عند ظهور المصلحة في أخذها.

- أن المقصود من الزكاة إغناء الفقير وسد حاجته، وهو يحصل بإخراج القيمة كما يحصل بإخراج العين الواجبة

- أنه يجوز بالإجماع العدول عن العين إلى الجنس، بأن يخرج زكاة غنمه شاة من غير غنمه، وأن يخرج عُشر أرضه حبا من غير زرعه، وكما يجوز العدول عن العين إلى الجنس يجوز العدول من جنس إلى جنس.

---

(١) أحمد (٣/ ٣٥)، وأبو داود (ح١٥٦٨)، وابن ماجه (ح١٨٠٥)، والترمذي (ح٦٢١).

والذي يظهر عند التأمل هو أن الزكاة من العبادات المركبة التي اجتمع فيها الجانبان معا: امتحان المكلف، وحظ العباد، فيجتمع فيها تعبد رمي الجمار، وحظ رد الحقوق، فلا ينبغي أن ينسى أدق المعنيين وهو التعبد، فحظ الفقير مقصود في سد الخلة، وحق التعبد مقصود الشرع في اتباع التفاصيل، وبهذا الاعتبار صارت الزكاة قرينة للصلاة والحج؛ ولهذا فإن الأصل في الزكاة إخراجها من عين ما وجب، ولكن يجوز عند الحاجة، أو المصلحة الراجحة أخذ القيمة، فالزكاة ليست من قبيل العبادات المحضة كالصلاة؛ ولهذا فهي تجب على الصبي والمجنون، ولا تجب عليهما الصلاة، فإطلاق القول بقياسها على الزكاة لا يخلو عند التأمل من مقال. وهذا هو الذي اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: قال رحمه الله: (الأظهر في هذا أن إخراج القيمة لغير حاجة ولا مصلحة راجحة ممنوع منه، .. .... وأما إخراج القيمة للحاجة، أو المصلحة، أو العدل فلا بأس به، مثل أن يبيع ثمر بستانه، أو زرعه بدراهم فهنا إخراج عُشر الدراهم يجزئه، ولا يكلف أن يشتري ثمرا، أو حنطة إذ كان قد ساوى الفقراء بنفسه..، وقد نص أحمد على جواز ذلك. ومثل أن يجب عليه شاة في خمس من الإبل وليس عنده من يبيعه شاة فإخراج القيمة هنا كاف، ولا يكلف السفر إلى مدينة أخرى ليشتري شاة، ومثل أن يكون المستحقون قد طلبوا منه إعطاء القيمة لكونها أنفع فيعطيهم إياها، أو يرى الساعي أنها أنفع للفقراء)[1].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٥ / ٨٢ – ٨٣.

هل يجوز توظيف أموال الزكاة في إقامة مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق؟

لقد ناقش مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي هذه القضية وانتهى إلى جوازها على أن يكون ذلك بعد تلبية الحاجة الماسة الفورية للمستحقين وتوافر الضمانات الكافية للبعد عن الخسائر.

وفيما يلي نص قراره في هذا الشأن:

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من ٨-١٣صفر ١٤٠٧هـ/ ١١-١٦ أكتوبر ١٩٨٦م.

بعد اطلاعه على البحوث المقدمة في موضوع توظيف الزكاة في مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق وبعد استماعه لآراء الأعضاء والخبراء فيه، قرر أنه:

يجوز من حيث المبدأ توظيف أموال الزكاة في مشاريع استثمارية تنتهي بتمليك أصحاب الاستحقاق للزكاة، أو تكون تابعة للجهة الشرعية المسئولة عن جمع الزكاة وتوزيعها، على أن تكون بعد تلبية الحاجة الماسة الفورية للمستحقين وتوافر الضمانات الكافية للبعد عن الخسائر.

وفي الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة المنعقدة بالكويت ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م نوقش هذا الأمر وانتهت فيه الندوة إلى المقررات التالية:

يجوز استثمار أموال الزكاة بالضوابط التالية:

١- أن لا تتوافر وجوه صرف عاجلة تقتضي التوزيع الفوري لأموال الزكاة.

٢- أن يتم استثمار أموال الزكاة - كغيرها - بالطرق المشروعة.

٣- أن تتخذ الإجراءات الكفيلة ببقاء الأصول المستثمرة على أصل حكم الزكاة وكذلك ريع تلك الأصول.

٤- المبادرة إلى تنضيض (تسييل) الأصول المستثمرة إذا اقتضت حاجة مستحقي الزكاة صرفها عليهم.

٥- بذل الجهد للتحقق من كون الاستثمارات التي ستوضع فيها أموال الزكاة مجدية ومأمونة وقابلة للتحقيق عند الحاجة.

٦- أن يتخذ قرار استثمار أموال الزكاة ممن عهد إليهم ولي الأمر بجمع الزكاة وتوزيعها لمراعاة مبدأ النيابة الشرعية، وأن يسند الإشراف على الاستثمار إلى ذوي الكفاية والخبرة والأمانة.

ومما هو جدير بالذكر أن المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي قد انتهى إلى قرار مخالف في هذه القضية وذلك في دورته المنعقدة في رجب لسنة ١٤١٩هـ فقد قرر - بعد التداول والمناقشة والتأمل في أحكام إخراج الزكاة ومصارفها - ما يلي:

يجب إخراج زكاة الأموال على الفور وذلك بتمليكها لمستحقيها الموجودين وقت وجوب إخراجها الذين تولى الله سبحانه وتعالى تعيينهم بنص كتابه فقال - عز شأنه -: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ ﴾(١).

لهذا فلا يجوز استثمار أموال الزكاة لصالح أحد من مستحقيها كالفقراء لما ينطوي عليه من محاذير شرعية متعددة منها الإخلال بواجب فورية إخراجها وتفويت تمليكها لمستحقيها وقت وجوب إخراجها والمضارة بهم.

---

(١) التوبة: ٦٠.

علاقة الدولة بالزكاة:

اتفق أهل العلم على تقسيم الأموال التي تجب فيها الزكاة إلى قسمين:

-الأموال الظاهرة، وهي التي يتسنى لغير مالكها معرفتها وإحصاؤها، وهي تشمل الزروع والثمار وبهيمة الأنعام، والأصل أن زكاة هذه الأموال منوطة بالسلطان، ولا تترك لمجرد ذمم المزكين وتقديرهم الشخصي، لقوله تعالى: (خذ من أموالهم صدقة) (التوبة: ١٠٣) ولتواتر النقل بذلك عن النبي ﷺ وخلفائه، وقد رأينا كيف جيش أبو بكر الجيوش لقتال مانعي الزكاة، وأقسم أنهم لو منعوه عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلهم على منعه.

-الأموال الباطنة، وهي النقود وعروض التجارة، وقد اتفق أهل العلم على جواز أن يتولى الإمام أمرها وأن يرسل سعاته لجبايتها، وقد كان هذا هو الذي جرى عليه العمل بالفعل حتى زمن الخليفة الراشد عثمان رضي الله عنه الذي رأى المصلحة في تفويض أمرها إلى أربابها وأقره على ذلك صحابة النبي ﷺ. ولكن أهل العلم اختلفوا في مدى وجوب ذلك على الإمام، والذي يظهر لي أن هذه المسألة من مسائل السياسة الشرعية التي تتقرر في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد، فإن للشارع مقصودا في هذا المقام يتمثل في حسن جباية الزكاة وحسن توجيهها إلى مصارفها الشرعية، وأي المسلكين كان أرجى لتحقيق هذه الغاية ترجح العمل به، وإذا عرف مقصود الشارع سلك في تحصيله أوصل الطرق إليه.

والله تعالى أعلى وأعلم.

هل في المال حق سوى الزكاة كالضرائب مثلا؟

اختلف أهل العلم في الإجابة على هذا السؤال:

فمنهم من منع أن يكون في المال حق سوى الزكاة مستدلين على ذلك بما يلي:

- ما رواه الشيخان من حديث طلحة بن عبيد الله قال: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ ثَائِرَ الرَّأْسِ يُسْمَعُ دَوِيُّ صَوْتِهِ، وَلَا يُفْقَهُ مَا يَقُولُ حَتَّى دَنَا، فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنْ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ. فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ. قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: وَصِيَامُ رَمَضَانَ. قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ؟ قَالَ: لَا إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ. قَالَ: وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ الزَّكَاةَ، قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ. قَالَ: فَأَدْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ: وَاللهِ لَا أَزِيدُ عَلَى هَذَا وَلَا أَنْقُصُ؟ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ»[(١)].

- ما رواه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه «أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ إِذَا عَمِلْتُهُ دَخَلْتُ الْجَنَّةَ. قَالَ: تَعْبُدُ اللهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدِّي الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ. قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا أَزِيدُ عَلَى هَذَا. فَلَمَّا وَلَّى، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا»[(٢)].

---

(١) البخاري (ح٤٦)، ومسلم (ح١١).

(٢) البخاري (ح١٣٩٧)، ومسلم (ح١٤).

-ما روي عند ابن ماجه من حديث: «لَيْسَ فِي الْمَالِ حَقٌّ سِوَى الزَّكَاةِ»[1]، وللمحدثين في تضعيفه مقالات كثيرة، وقد روي: «إِنَّ فِي الْمَالِ لَحَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ»[2].

واستدل القائلون بأن في المال حقا سوى الزكاة بما يلي:

-ما ورد في النصوص من حقوق للضيف وحق الماعون وحق الوالدين والأقربين وحق الزوجة في الإنفاق والإعاشة بالمعروف وحقوق الإبل والخيل من حلبها وإطراق فحلها وإعارة دلوها وحمل عليها في سبيل الله، ونحوه، وكل هذه الحقوق خارجة عن إطار الزكاة الأمر الذي يدل على أن في المال حقوقا أخرى سوى الزكاة.

والذي نخلص إليه من تأمل أدلة الفريقين ما يلي:

-الزكاة هي الحق الدوري المحدد الثابت في المال، والذي يجب وجوبا عينيا على آحاد القادرين، لكن في المال حقوقا أخرى غير الزكاة، وهي تتسم بأنها حقوق طارئة غير مقدرة بمقدار معلوم، وغير ثابتة ثبوت الزكاة، ومن ذلك: نفقة الوالدين و الأقارب، والزوجة، والرقيق، والبهائم، ومن ذلك دفع الضرر عند النوائب، إذا لم تف بذلك موارد بيت المال، وهو ما يسميه الفقهاء (التوظيف) ومن ذلك حمل العاقلة، وقضاء الديون، وحق الضيف، وحق الماعون... الخ، وهذه

(١) ابن ماجه (ح١٧٨٩).

(٢) الترمذي (ح٦٥٩)، والدارمي (ح١٦٣٧)، ورواه سعيد بن منصور في سننه من قول الشعبي (٥/ ١٠٠).

الحقوق لا تجب بسبب المال، وإنما تجب بأسباب عارضة والمال شرط وجوبها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (لَيْسَ فِي الْمَالِ حَقٌّ سِوَى الزَّكَاةِ) أي ليس فيه حق يجب بسبب المال سوى الزكاة، وإلا ففيه واجبات بغير سبب المال، كما تجب النفقات للأقارب والزوجة والرقيق والبهائم، ويجب حمل العاقلة، وقضاء الديون، ويجب الإعطاء في النائبة، ويجب إطعام الجائع وكسوة العاري فرضا على الكفاية، إلى غير ذلك من الواجبات المالية، لكن بسبب عارض، والمال شرط وجوبها، كالاستطاعة في الحج فإن البدن سبب الوجوب، والاستطاعة شرط، والمال في الزكاة هو السبب، والوجوب معه، حتى لو لم يكن في بلده من يستحقها حملها إلى بلد أخرى، وهي حق وجب لله تعالى.[1].

شروط الضرائب العادلة:

وإذا ترجح أن في المال حقوقا أخرى غير الزكاة، فإن من بين هذه الحقوق الضرائب العادلة متى استوفت شرائط فرضها وجبايتها، وهي تتمثل فيما يلي:

-تحقق الحاجة إليها، فإن الأصل في المال الحرمة، وفي الذمم البراءة من التكاليف مالية، أو غير مالية، فإن كان لدى أولي الأمر من الموارد ما يقوم بالمصالح العامة فليس لهم فرض الضرائب في هذه الحالة.

-العدالة في فرضها، بحيث لا تحابى طائفة على حساب أخرى، ولا يقصد بالعدالة المساواة بطبيعة الحال، فإن قدرات الناس متفاوتة، بل يجوز اختلاف النسب بحسب اختلاف الطاقات والإمكانات.

---

(١) الإيمان الكبير لابن تيمية: ٧/ ٣١٦.

-إنفاقها في المصالح العامة، فإن أنفقت في شهوات الحكام، أو إتراف خاصتهم كانت مما يسخطه الله ورسوله، وهذا هو معقد التفرقة بين الخلافة والملك، ورحم الله سلمان فقد سأله عمر: أملك أنا أم خليفة؟ فقال له: إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهما، أو أقل، أو أكثر، ثم وضعته في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة!.

فإن تخلف شيء من هذه الشروط كانت من المكوس الظالمة التي استفاضت النصوص بذمها وتوعد أصحابها، فكل ما أخذ بغير حق، أو أنفق في غير حق، أو لم توزع أعباؤه بالعدل، فهو من جنس هذه المكوس المحرمة، وإليه تنصرف النصوص الواردة في ذم المكوس والتهييج على أصحابها.

فالمكوس ليست تعبيرا مرادفا للضرائب في جميع الأحوال، بل قد أطلقت عند أهل العلم بإطلاقات شتى: منها ما قد يغله العامل على الزكاة من حصيلة الزكاة وينتهبه لنفسه، ومنها ما قد يفرضه ظلما على أصحاب الأموال بعد استيفاء الزكاة الواجبة، ولعل أقربها أنها تطلق على عموم الضرائب الظالمة التي تفرض عنوة، وتُجبى عسفًا، وتنفق في غير حلها.

هل تغني الضريبة عن الزكاة؟

لا تغني الضريبة -ولو كانت عادلة- عن الزكاة، لما بينها من الفروق الأساسية، نذكر منها ما يلي:

-الزكاة ركن من أركان الدين وعبادة من العبادات الشرعية تدرس في قسم العبادات في الفقه الإسلامي، والمؤمن يحرص على إيتائها تطهيرا لنفسه وماله، أما الضريبة فهي التزام مدني بحت خال من كل معاني العبادة والقربة، والسواد الأعظم من الناس ينظرون إليها باعتبارها مغرما وإصرا، ويسعون جهدهم للفرار منها والتهرب من تبعاتها.

-أن وعاء الزكاة وأنصبتها مقدر من قبل الشارع؛ ولهذا فهي ثابتة ما بقيت السماوات والأرض، أما الضرائب أوعية ومقادير فمردها إلى اجتهاد السلطة المدنية، وتتغير في الغالب بتغير السياسات والأنظمة.

- مصارف الزكاة محددة نصا في كتاب الله عز وجل ويغلب عليها الطابع الاجتماعي والإغاثي، أما مصارف الضرائب فهي النفقات الحكومية كما تحددها السلطات المختصة.

-الزكاة علاقة بين العبد وربه، فإذا لم تقم الدولة المسلمة باستيفائها فإنها تظل دينا في عنقه لا تبرأ ذمته إلا بأدائه، وعليه أن يبذلها طيبة بها نفسه، أما الضرائب فهي علاقة بين المواطن والدولة، ويسعى السواد الأعظم من الناس إلى التهرب من أدائها، ولا يبذلونها إلا صاغرين.

خلاصة الوحدة

نخلص من دراسة هذه الوحدة إلى ما يلي:

١- الزكاة هي الركن الثالث من أركان الإسلام بعد الشهادتين ثبتت فرضيتها بالكتاب والسنة وإجماع الأمة، فمن تركها منكرا لفرضيتها فهو كافر، ومن تركها تهاونا فيها وبخلا استوجب عقاب المولى عز وجل.

٢- النقود الورقية المعاصرة تجب فيها الزكاة، وتقوم بأسعار الذهب على الراجح.

٣- زكاة عروض التجارة ثابتة بالكتاب والسنة، ولا مجال لإنكار وجوبها

٤- تجب الزكاة في عروض التجارة، وهي كل ما أعد للبيع والشراء بقصد الاسترباح، وتزكى كما تزكى النقود الورقية بعد استبعاد الأصول الثابتة كثلاجات العرض ونحوها، ويضم على عروض التجارة ما لديه من مال وجبت فيه الزكاة، فإن كان الكل يبلغ النصاب زكاه وأخرج عنه ربع العشر، وإلا فلا.

٥- المواد الخام المعدة للدخول في الصناعات المختلفة تجب فيها الزكاة، وكذلك الحيوانات والحبوب ونحوها مما هو معد للتصنيع، أما المواد المساعدة والتي لا تدخل في المادة المصنعة كجزء أساسي منها كالوقود الذي تعمل به ماكينات المصنع فليس عليها زكاة.

٦- عند زكاة الأسهم ينظر: إن اتفق صاحب السهم والشركة على أن تخرج الشركة الزكاة عن المساهمين المسلمين الذين تجب عليهم الزكاة جاز، وإلا زكى صاحب السهم بنفسه عن أسهمه فيقومها كل عام هجري، فإن

كانت الأسهم في شركة زراعية زكاها زكاة الزروع والثمار، وإن كانت في شركة تجارية زكاها زكاة عروض التجارة ويخرج الزكاة عن قيمة الأسهم وربحها جميعا، وإن كانت في شركة صناهية زكى ريع الأسهم دون المعدات والأجهزة والمباني ونحوها من الأصول الثابتة.

٧- زكاة المستغلات كالعقارات والسيارات والطائرات والدور المؤجرة والمصانع الإنتاجية ونحوها الراجح أن يزكى ريعها فقط إن بلغ النصاب وحال عليه الحول ويزكى زكاة النقود الورقية.

٨- الأرض إما أن تكون زراعية فيزكى نتاجها زكاة الزروع والثمار، أو تكون معدة للتجارة فتزكى زكاة عروض التجارة، وإن كانت للإيجار فالزكاة فيما يحول عليه الحول من إيرادها مع توافر شروط الزكاة فيها، وإن كانت للانتفاع الشخصي فلا زكاة فيها.

٩- أنه تجب زكاة الدين على رب الدين عن كل سنة، إذا كان المدين مليئًا باذلًا.

١٠- أنه تجب الزكاة على رب الدين بعد دوران الحول من يوم القبض إذا كان المدين معسرًا، أو مماطلًا. والله أعلم.

١١- الذي عليه الجمهور في زكاة هذه الأموال أنها لا تزكى حين قبضها، بل تضم إلى سائر ما عند أصحابها من الأموال الزكوية الأخرى في النصاب والحول، فيزكى الجميع عند تمام الحول منذ تمام النصاب.

١٢- المال الحرام لذاته ليس محلاً للزكاة؛ لأنه ليس مالًا متقوّمًا في نظر الشرع، ويجب التخلّص منه بالطريقة المقرّرة شرعًا بالنسبة لذلك المال.

أسئلة التقويم الذاتي

أولاً: أسئلة الصواب والخطأ:

ضع علامة (✓) أمام العبارة الصحيحة وعلامة (✗) أمام العبارة الخاطئة فيما يلي:

١- الذي يزكّى من أموال التجارة هو رأس المال المتداول في البيع والشراء بقصد الربح أما الأصول الثابتة فلا تزكى . ( )

٢- تجب زكاة الأسهم على أصحابها إذا لم تخرجها عنهم الشركة. ( )

٣- الراجح حسبما درست أن ربَّ الدين ليس عليه أن يزكي ماله إذا كان المدين مليئًا مقرا بالدين. ( )

٤- المال الحرام لذاته تجب فيه الزكاة ( )

٥- التجارة هي البيع والشراء بقصد الاسترباح. ( )

٦- يُقوِّم التاجر السلع التي سيخرج عنها الزكاة بالسعر الذي يمكنه الشراء به عادة عند نهاية الحول. ( )

٧- اعتبر الإمام مالك التاجر المحتكر كالتاجر المدير في حساب زكاة تجارته. ( )

٨- المواد المساعدة التي لا تدخل في الصناعات كالوقود مثلا لا زكاة فيها. ( )

٩- زكاة المبيع قبل التسليم إلى المشتري في عقد السلع على المشتري. ( )

١٠- تجب زكاة الدين على رب الدين كل عام إذا كان المدين مليئًا. ( )

١١- تجب زكاة الدين على رب الدين بعد دوران الحول من يوم قبضه إذا كان المدين معسرًا. ( )

١٢- اتفق أهل العلم على وجوب الزكاة في أعيان المستغلات. ( )

١٣- لا تجب الزكاة في حقوق التأليف والابتكار في ذاتها. ( )

١٤- لا خلاف بين العلماء على أنه لا تجب الزكاة في أعيان المستغلات. ( )

١٥- جمهور العلماء على أنه لا تزكى الرواتب وأجور العمال والأطباء والمحامين وغيرهم إلا إذا بلغت نصابًا وحال عليه الحول. . ( )

ثالثاً: أسئلة الاختيار من متعدد:

اخترِ الإجابة الصحيحة مما يأتي:

١- إذا اشترى مسلم أسهمًا بقصد التجارة فإن عليه أن يزكيها زكاة [عروض التجارة – الأوراق المالية – الزروع].

٢- المستغلات تزكى [أعيانها – غلتها – ليس عليها زكاة].

٣- تجب الزكاة على رب الدين بعد دوران الحول من يوم القبض إذا كان المدين [معسرًا – مماطلاً- لا يختلف على كلا التقديرين].

٤- تجب زكاة الدين كل عام على رب الدين إذا كان المدين [معسرًا – مماطلاً – مليئًا].

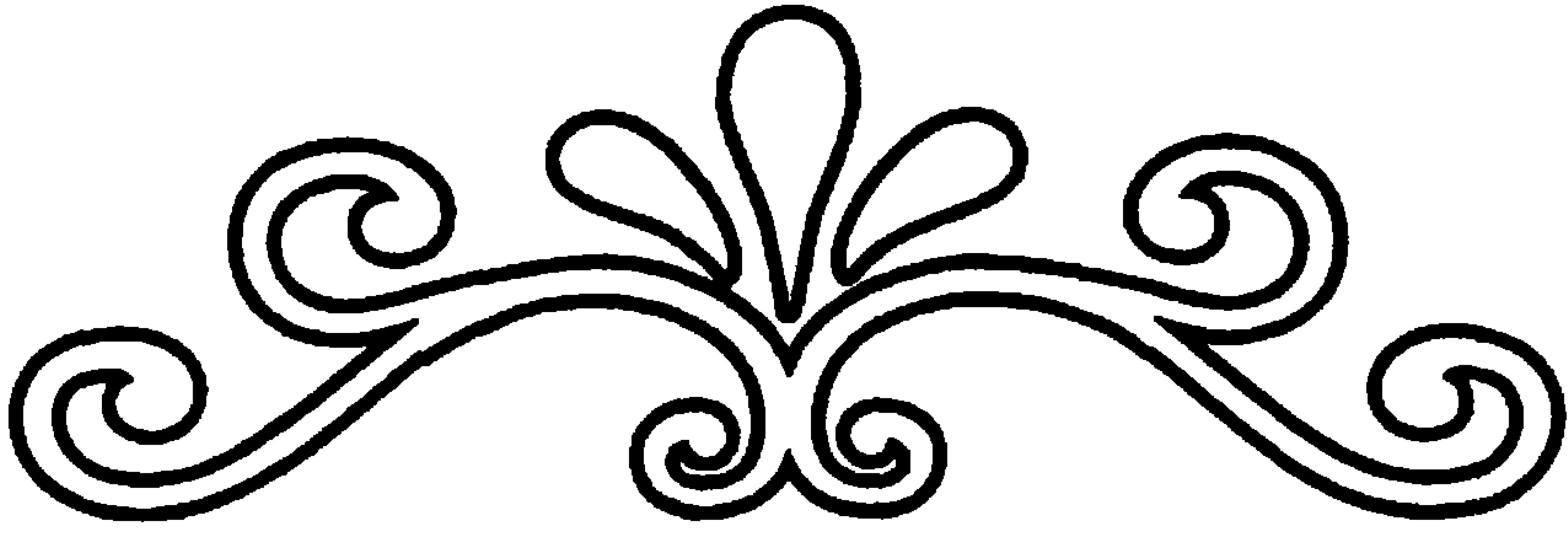
٥- رواتب الموظفين ودخول أرباب المهن [عليها زكاة من حين قبضها – ليس عليها زكاة مطلقًا – عليها زكاة إذا بلغت نصابًا وحال عليها الحول].

النشاط التعليمي للوحدة الثانية

عزيزي الدارس:

حتى تكتسب المزيد من المعلومات المتعلقة بموضوع هذه الوحدة نقترح عليك إنجاز النشاط التعليمي التالي:

بعد دراستك لهذه الوحدة لعلك أدركت عظمة الإسلام في مكافحته للفقر، اعقد مقارنة بين دور الإسلام في مكافحة الفقر وبين غيره من المذاهب والقوانين والأديان المعاصرة.



الوحدة الثالثة

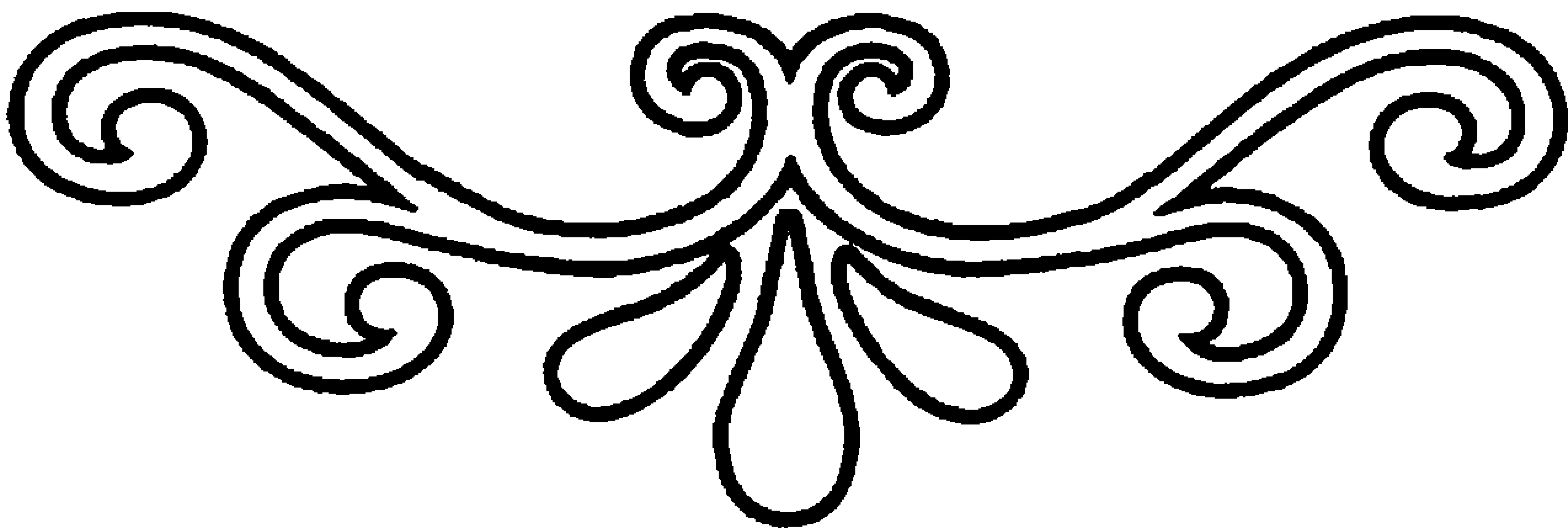
بطاقات الائتمان

إعداد

الأستاذ الدكتور

وهبة مصطفى الزحيلي

رئيس قسم الفقه المقارن كلية الشريعة - جامعة دمشق



محتويات الوحدة الثالثة

تشتمل هذه الوحدة على خمسة مباحث:

- المبحث الأول : تعريف الائتمان وبطاقة الائتمان وأهميتها العامة والخاصة ومحاذيرها.
- المبحث الثاني : أنواع بطاقات الائتمان وحكم كل نوع.
- المبحث الثالث : التكييف الشرعي لبطاقة الائتمان في صورتها الأصلية والعلاقات بين أطرافها.
- المبحث الرابع : البدائل الشرعية لبطاقة الائتمان.
- المبحث الخامس : الحكم الشرعي لبعض البطاقات المعاصرة المصدَّرة من بعض البنوك الإسلامية.



أهمية دراسة الوحدة:

تكمن أهمية دراسة هذه الوحدة في أن البطاقات الائتمانية أصبحت في الغالب في عصرنا الحاضر أداة الوفاء المستعملة للالتزامات النقدية في البيوع والأشربة والقروض وتقديم الخدمات والحصول على الحاجات من البضائع والسلع، وذلك بدلًا من حمل النقود المحلية أو صرفها بعملات أجنبية، أو الوفاء بالشيكات ونحوها، وتفاديًا لأشكال وأنواع النصب والاحتيال والسرقات والغصب والنهب ونحوها، وربما في المستقبل القريب تحل هذه البطاقات، وهو تطور اقتصادي واجتماعي ملموس، واتجاه سريع نحو هذه الغاية بما يتم من الاعتماد على هذه البطاقات حاليًّا.

وإذا كانت هذه الظاهرة شائعة في بلدان النظام الرأسمالي القائم على نظام الفائدة البنكية المحرمة في الإسلام، فكيف يمكن إصدار بطاقات ائتمان إسلامية كما تفعل بعض المؤسسات المصرفية الإسلامية الحالية دون تورط بالوقوع في الحرام وتجنب نظام الفائدة الربوية؟ حتى يطمئن المسلم إلى سلامة تعامله من غير اقتراف للحرام.

الأهداف التعليمية:



يتوقع منك أيها الدارس الكريم بعد دراستك لهذه الوحـدة

أن تكون قادراً على أن:

- أن تعرف أنواع بطاقات الائتمان وتكييفها الشرعي وحكم كل نوع.

المبحث الأول

تعريف الائتمان وبطاقة الائتمان

أصل معنى الائتمان في الاقتصاد: القدرة على الإقراض، واصطلاحًا: هو التزام جهة لجهة أخرى بالإقراض أو المداينة، ويراد به في الاقتصاد الحديث: أن يقوم الدائن بمنح المدين مهلة من الوقت، يلتزم المدين عند انتهائها بدفع قيمة الدين(١)، فهو صيغة تمويلية استثمارية تعتمدها المصارف بأنواعها.

والأدق في تبيان معنى الائتمان أو الاعتماد **Credit**:

هو عملية مبادلة شيء ذي قيمة أو كمية من النقود في الحاضر، مقابل وعد بالدفع في المستقبل.

وينظر إليه من ناحيتين(٢):

الأولى – من ناحية المهلة التي يمنحها البائع للمشتري، لكي يدفع ثمن السلعة التي تسلَّمها، وفيها يزيد السعر؛ لأن الثمن مؤجل. وهذا يسمى ((الائتمان التجاري)).

الناحية الثانية – هو العملية التي بموجبها يقرض شخص غيره مبلغًا متأملًا إعادته في المستقبل مضافًا إليه الفائدة المترتبة عليه.

وللائتمان أشكال مختلفة:

- الائتمان قصير الأجل (أقل من ثمانية عشر شهرًا).

-الائتمان متوسط الأجل (وهو الذي يصل إلى خمس سنوات).

- الائتمان طويل الأجل (ويكون أكثر من خمس سنوات).

والبطاقات هي في الواقع القائم بطاقات الإقراض.

فإن كان السحب المباشر من الرصيد لا يوصف بالإقراض، فتسمى بطاقات الدفع أو بطاقات المعاملات المالية(٣).

وبطاقة الائتمان **Credit card** عند الاقتصاديين: هي بطاقة خاصة يصدرها المصرف لعميله، تمكنه من الحصول على السلع والخدمات من محلات وأماكن معينة، عند تقديمه لهذه البطاقة، ويقوم بائع السلع أو الخدمات بالتالي بتقديم الفاتورة الموقعة من العميل إلى المصرف مُصْدِر البطاقة، فيسدِّد قيمتها له، ويقدم المصرف للعميل كشفًا شهريًا بإجمالي القيمة لتسديدها أو لحسمها (لخصمها) من حسابه الجاري لطرفه(١).

وبعبارة أخرى: هي مستند من ورق سميك مسطح أو بلاستيكي، يصدره البنك أو غيره لحامله، وعليه بعض البيانات الخاصة بحامله. والجهة المصدرة للبطاقة: هي مصرف أو مؤسسة مالية تقوم بإصدار البطاقة بناء على ترخيص معتمد من المنظمة العالمية لهذه البطاقات.

وعرفها مجمع الفقه الإسلامي الدولي بأنها: مستند يعطيه مُصدره لشخص طبيعي أو اعتباري، بناء على عقد بينهما، يمكّنه من شراء السلع أو الخدمات ممن يعتمد المستند دون دفع الثمن حالًا، لتضمنه التزام المصدِر بالدفع.

ومن أنواع هذا المستند: ما يمكّن من سحب نقود من المصارف.

ولبطاقات الائتمان صور:

- منها ما يكون السحب أو الدفع بموجبها من حساب حاملها في المصرف، وليس من حساب المصدِر، فتكون بذلك مغطاة.

- ومنها ما يكون الدفع من حساب المصدِر، ثم يعود على حاملها في مواعيد دورية.

- ومنها ما يفرض فوائد ربوية على مجموع الرصيد غير المدفوع خلال فترة محددة من تاريخ المطالبة، ومنها ما لا يفرض فوائد.

- وأكثرها يفرض رسمًا سنويًّا على حاملها، ومنها ما لا يفرض فيه المصدِر رسمًا.

أهميتها:

حققت بطاقة الائتمان نجاحًا ملموسًا من نواح متعددة سلبية وإيجابية. فقد حققت فعلًا الأمان لحامليها من السطو وسرقة النقود أو ضياعها، أو حملها، لاكتفائهم بحملها وهي صغيرة لا تتجاوز ٥/٩ سم٢، ممغنطة تحمل رقمًا رمزيًّا.

وضمنت لأصحاب الحقوق أداء حقوقهم بعد التثبت بواسطة جهاز إلكتروني (كمبيوتر) من ملاءة صاحب البطاقة، واستطلاع الجهاز المعلوماتي الخاص بالمصدر عن مقدار المبلغ المالي المودع في حسابه.

وصارت هي الأداة المفضلة على النقود ذاتها في التجارة والمطاعم والفنادق وغيرها.

وكانت سببًا لزيادة المبيعات في المحلات التجارية، وحققت أرباحًا ملموسة ومجدية ونشطة لمصدري البطاقة.

كل ذلك بسبب آليتها السريعة في العمل وضمان وفاء الحقوق، حيث ينظِّم التاجر فاتورة يدوِّن عليها أهم بيانات البطاقة، ويختمها بتوقيع العميل، ثم يرسلها إلى الجهة المُصْدِرة التي تتولى دفع القيمة المدونة فيها، إما من حساب العميل، أو تحسب دينًا عليه بضمان حسابه لدى الجهة المصدرة.

ويتولى إصدار البطاقات العالمية جهتان رئيستان وهما: ((أمريكان إكسبريس) و((فيزا)) العالميتان، ويطلق على المصدِر اسم: راعي البطاقة(١).

محاذيرها:

ليس لبطاقات الائتمان غالبًا في مجال التعامل الاقتصادي أية محاذير، عند من يتعامل بالفوائد البنكية لاستعداده لسداد هذه الفوائد إذا تأخر عن تغطية رصيده في البنك الذي يودع فيه حسابه.

وإنما المحذور واضح بالنسبة للمسلم الملتزم بأصول دينه، حيث يكتسب الإثم الكبير أو المعصية إذا تعامل بالربا أو بالفوائد المصرفية، كما كان عليه عرب الجاهلية: ((أتقضي أم تربي؟)).

والاتفاق الذي يوقعه حامل البطاقة ومُصْدِرها فاسد، لوجود الشرط الفاسد، وهو استعداده لدفع الفائدة إذا تأخر عن الدفع في الوقت المحدد، ومن عقد عقدًا فاسدًا، كان آثمًا بالعقد ذاته، سواء دفع حامل البطاقة الفائدة أو لم يدفعها؛ لأن الشرط الفاسد في المعاوضات المالية عند الجمهور يفسدها، وقرر الحنابلة أن الشرط الفاسد المنافي لمقتضى العقد لا يفسد العقد، كاشتراط ألا

خسارة عليه، أو ألا يبيع المبيع أو لا يهبه لغيره، وإنما يبطل الشرط وحده والعقد صحيح، لقوله (ص): ((مَنِ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ))(١). ويؤيد هذا الاتجاه ما أخذت به بعض لجان الفتاوى في المصارف الإسلامية، وهو أن حامل البطاقة إذا اتخذ من الاحتياطات ما يكفل عدم تطبيق الشرط المحرم عليه وهو دفع الفائدة، لا بأس عليه في الاستفادة من البطاقة وتوقيعه على اتفاقيتها، على الرغم من هذا الشرط؛ لأنه في معرض الإلغاء شرعًا، بدليل قول النبي (ص) في الصحيحين لعائشة رضي الله عنها في شأن بريرة رضي الله عنها: ((خُذِيهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمْ الْوَلَاءَ، فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ)) وفي رواية: ((اشْتَرِيهَا وَأَعْتِقِيهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمُ الْوَلَاءَ)) والمراد أنه لا قيمة لهذا الشرط المخالف للحق والشرع، ويظل الولاء للمعتق(٢).

المبحث الثاني

أنواع بطاقات الائتمان وحكم كل نوع

يتمكن أصحاب بطاقات الائتمان من السحب من أرصدتهم نقدًا بنحو سريع (الصراف الآلي)، أو من الحصول على قرض، أو دفع أثمان المشتريات ومقابل الخدمات بمجرد إبراز البطاقة، وتوقيع صاحبها على الفاتورة، واستكشاف وفرة حسابه في البنك، وتضمن مؤسسة الإصدار استيفاء المدفوعات الآجلة عن طريق الاقتطاع الشهري أو السنوي حسب الاتفاق، وتمنح بعض المؤسسات لعملائها بعض الميزات التجارية كنسبة حسم (خصم) في بعض المحلات التجارية أو ضمان السلعة المشتراة.

وهي ثلاثة أنواع: بطاقة الحسم الفوري، وبطاقة الائتمان والحسم الآجل، وبطاقة الائتمان المتجدد.

ويمكن معرفة حكم كل نوع من هذه الأنواع فيما يأتي(٣):

النوع الأول: بطاقة الحسم الفوري (أو بطاقة السحب المباشر الرصيد) Debit Card.

هي التي يكون لحاملها رصيد بالبنك، فيسحب منه مباشرة قيمة مشترياته وأجور الخدمات المقدمة له، بناء على السندات الموقعة منه.

يدل هذا التعريف على أن هذه البطاقة تعطى لمن له رصيد دائن في حسابه،

يدفع منه أثمان السلع ومقابل الخدمات في حدود رصيده الموجود، ويتم الحسم منه فورًا، ولا يحصل على ائتمان (إقراض).

وتمنح غالبًا مجانًا، فلا يتحمل العميل في الغالب رسومًا لهذه البطاقة إلا إذا سحب نقودًا، أو اشترى عملة أخرى، عن طريق مؤسسة أخرى غير المؤسسة المصدرة للبطاقة، فتصدر هذه البطاقة برسم أو من غير رسم إلا في حال سحب العميل نقودًا أو شرائه عملة أخرى عن طريق مؤسسة أخرى غير المؤسسة المصدرة للبطاقة.

وتستخدم غالبا محليًّا داخل الدولة أو مناطق فروع البنك المتصلة بجهاز حاسب آلي، يتبين فيه حساب العميل ورصيده.

وتتقاضى بعض المؤسسات من قابل البطاقة نسبة من أثمان المشتريات أو الخدمات(١). ويشترط لجواز إصدار بطاقة الحسم الفوري شرطان:

١ - أن يسحب حاملها من رصيده أو وديعته.

٢ - ألا يترتب على التعامل بها فائدة ربوية.

وفائدة هذه البطاقة: هي تمكين صاحبها من الحصول على النقود، والسلع، والخدمات وغير ذلك بيسر وسهولة، دون تعرض لمخاطر حمل النقود أو السفر بها، ولكن ليس له الاستدانة بها لتحقيق مصالحه.

وقد تشمل هذه البطاقة على اتفاقية إقراض، وحينئذ تعد من أدوات الإقراض، خلافًا لقانون تنظيمها.

وحكمها الشرعي: الجواز أو الإباحة، ما دام حاملها يسحب من رصيده أو وديعته، ولا يترتب عليه أي فائدة ربوية؛ لأنه استيفاء من ماله، ويجوز له أيضًا أن يسحب من المصرف أكثر من رصيده إذا سمح له المصرف بذلك، ولم يشترط عليه فوائد ربوية؛ لأنه قرض مشروع من المصرف، ويجوز للمصرف أن يتقاضى من قابل البطاقة نسبة معينة من أثمان المبيعات.

وكل ذلك لا يترتب عليه محظور شرعي، والأصل في المعاملات الإباحة.

والفرق بينها وبين بطاقة الائتمان المتجدد (أو الإقراض) الربوية: أنه لا علاقة للبنك بالنسبة للدَّيْن، بل يحوَّل مباشرة من حامل البطاقة ليحسم من رصيده، إلى حساب التاجر دون أي إجراء آخر، أما بطاقة الإقراض فيلزم البنك بدفع المبالغ الموضحة بالسندات، المقدمة له من التاجر العميل بزيادة متفق عليها، وهي غير مشروعة.

وفي الجملة: يجوز إصدار بطاقة الحسم الشهري بالشروط السابقة؛ لأنها لا تتضمن محظورًا شرعيًّا، ولا يسمح عقدها بتسهيلات ائتمانية لحاملها يترتب عليها فوائد ربوية.

وتكييفها بالنسبة للبنك المصدر وعلاقته بالتاجر: أنها حوالة، والحوالة مشروعة في الإسلام بالإجماع، فهي حوالة من حامل البطاقة على البنك المودع فيه حساب العميل، فيقوم البنك بتحويل المبلغ إلى التاجر المحال، وقبول الحوالة من البنك المحال عليه واجب في رأي داود الظاهري وأحمد بن حنبل(١).

النوع الثاني: بطاقة الائتمان والحسم الآجل (أو بطاقة الإقراض المؤقت من غير زيادة ربوية ابتداء(٢)). CHARG CARD

وهي التي يمنح فيها البنك المصدِر حامل البطاقة قرضًا في حدود معينة، بحسب درجة البطاقة: فضية أو ذهبية، ولزمن معين، يجب تسديده كاملًا في وقت محدد متفق عليه عند الإصدار، يترتب على حاملها لدى تأخير السداد زيادة مالية ربوية. وهي الصورة الأصلية لبطاقة الائتمان.

فهي لا تشتمل على تسهيلات، أي لا يقسط المبلغ المستحق، وإنما هي طريقة ميسرة للحصول على قرض مفتوح ضمن حد أقصى، يسدد كل شهر، أي إنها أداة ائتمان في حدود سقف معين لفترة محددة، وهي أيضًا أداة وفاء.

وخصائصها ما يأتي(٣):

أ - تستعمل في تسديد أثمان السلع والخدمات والسحب النقدي في حدود مبلغ معين، ولفترة محدودة، دون تقسيط.

ب - ليس فيها تسهيلات ائتمانية متجددة لحاملها، وإنما عليه تسديد أثمان مشترياته ومقابل خدماته من بعض التجار المقبولين لدى جهة الإصدار، في فترة محددة بمجرد تسليمه الكشوف المرسلة إليه، أو خلال ميعاد قصير بحسب نوع البطاقة من مؤسسة إصدار البطاقة، فهي أداة إقراض وأداة وفاء معًا، كما تقدم.

ج - لا تفرض على حامل هذه البطاقة زيادة ربوية في الفترة المسموح بها، وإنما إذا تأخر حاملها عن السداد في الفترة المحددة، فتترتب عليه فوائد ربوية. وهذا في

البنوك التجارية التقليدية، أما في المصارف الإسلامية فلا تترتب عليه فوائد ربوية.

والحاصل فعلًا: أن يتمتع حامل هذه البطاقة بأجل فعليٍّ في الوفاء بثمن السلع ومقابل الخدمات، ولذا سميت: بطاقة الوفاء المؤجل.

د - لا يدفع حامل البطاقة لمؤسسة الإصدار أي زيادة على أثمان المشتريات والخدمات، وإنما تحصل المؤسسة على عمولة من قابل البطاقة (التاجر) على مبيعاته أو خدماته، أي لا يؤخذ شيء من حامل البطاقة.

هـ - تسدِّد المؤسسة في حدود سقف الائتمان لقابل أثمان السلع والخدمات.

و - لمؤسسة إصدار البطاقة حق شخصي ومباشر على حامل البطاقة في حدود استرداد ما دفعته عنه، أي إنها بصفة كفيل، والكفيل يرجع على المكفول له بما أدى عنه.

ز - يدفع العميل رسوم اشتراك مرة واحدة، ورسوم تجديد سنوية، وقد لا يدفع.

الفرق بين بطاقة الائتمان والحسم الآجل وبين بطاقة الائتمان المتجدد:
تختلف الأولى عن الثانية في نواح أهمها ثلاث:

١ - تتقاضى البنوك رسومًا على إصدار هذه البطاقة وعلى التجديد، ولا تتقاضى عادة رسومًا سنوية ولا رسومًا على التجديد لبطاقة الائتمان المتجدد.

٢ - عملاء البطاقة الأولى يطالبون بدفع ما عليهم كاملًا في نهاية الشهر، أما عملاء بطاقة الائتمان المتجدد، فيقدم لهم قرض بنكي، ولحامل البطاقة حق الاختيار في طريقة الدفع.

٣ - في البطاقة الأولى يوجد حد أعلى للمديونية، ويلزم حاملها بالدفع في نهاية الشهر، أو في ميعاد قصير، أما في بطاقة الائتمان المتجدد فلا يوجد حد أعلى للمديونية، ويسمح لحاملها تأجيل السداد خلال فترة محددة، مع ترتيب فوائد عليه.

الحكم الشرعي لبطاقة الحسم الآجل:

حكمها على هذا النحو أنها محظورة شرعًا، لوجود التعامل الربوي فيها.

ولكن يجوز إصدار هذه البطاقة شرعًا بالشروط الآتية:

١ - ألا يشترط على حاملها فائدة ربوية، إذا تأخر عن سداد المبلغ المستحق عليه.

٢ - ألا يتعامل بها فيما حرمته الشريعة، وإلا سحبت منه البطاقة.

٣ - في حال إيداع حامل البطاقة مبلغًا نقديًا بصفة ضمان، يجب النص على أن المؤسسة تستثمره لصالحه بطريق المضاربة، مع قسمة الربح بينه وبين المؤسسة بحسب النسبة المحددة.

النوع الثالث: بطاقة الائتمان المتجدد:

أو بطاقة الإقراض الربوي والتسديد على أقساط **CREDIT CARD** وهي التي تمنحها البنوك المصدرة لها لعملائها، على أن يكون لهم حق الشراء والسحب نقدًا في حدود مبلغ معين، ولهم تسهيلات في دفع قرض مؤجل على أقساط وفي صيغة قرض ممتد متجدد على فترات، بفائدة محددة هي الزيادة الربوية. وهي أكثر البطاقات انتشارًا في العالم، وأشهرها: فيزا، وماستركارد.

ولها ثلاثة أنواع:

١ - بطاقة فضية أو عادية: وهي التي لا يتجاوز فيها القرض الممنوح لحاملها حدًّا أعلى، كعشرة آلاف دولار مثلًا.

٢- بطاقة ذهبية أو ممتازة: وهي التي يتجاوز فيها القرض لحاملها الحد السابق، وقد لا يحدد فيها مبلغ معين، مثل بطاقة أمريكان إكسبريس، التي تمنح للأثرياء، مع دفع رسوم باهظة.

٣- البطاقة البلاتينية: وهي ذات مواصفات ومزايا إضافية بحسب كفاءة العميل المالية ومدى ثقة المصرف به. وبطاقة الائتمان المتجدد تشتمل على إقراض عادي، وإقراض كبير، وتأمين ضد الحوادث، وتعويض مجاني عن فقدانها، وتخفيضات في الفنادق، واستئجار السيارات، وتقديم شيكات سياحية من دون عمولة.

وأمثلتها: الفيزا، والماستركارد، والداينركارد، والأمريكان إكسبريس، وهي الأكثر رواجًا في عصرنا.

وخصائصها ما يأتي:

أ - هي أداة حقيقية للإقراض في حدود سقف معين متجدد على فترات، يحددها مصدر البطاقة، وهي أداة وفاء.

ب - يسدد حاملها أثمان السلع والخدمات، والسحب نقدًا في حدود سقف الائتمان (الإقراض) الممنوح، وإذا لم يكن لها سقف، فهي مفتوحة مطلقًا.

ج - يمنح حاملها فترة سماح من دون فوائد لتسديد المستحقات عليه، كما

يمنح له فترة محددة يؤجل فيها السداد، مع فرض فوائد عليه، إلا أنه في حالة السحب النقدي لا يمنح حاملها فترة سماح، أي إن وفاء أو تسديد القروض لا يكون فورًا، بل في خلال فترة متفق عليها، وعلى دفعات.

د - قد تمنح هذه البطاقة لمن ليس له رصيد في البنك، أو دون اعتبار لمدخولاتهم المالية.

هـ - قد لا تفرض على إصدارها رسوم سنوية، كما في بريطانيا، وتؤخذ رسوم رسمية متدنية كما في أمريكا، وتعتمد البنوك في إيراداتها على الرسوم المأخوذة من التجار.

حكمها الشرعي:

يحرم التعامل بهذه البطاقة؛ لأنها تشتمل على عقد إقراض ربوي، يسدده حاملها على أقساط مؤجلة، بفوائد ربوية.

الأحكام العامة للبطاقات:

لأنواع البطاقات أحكام عامة هي ما يأتي(١):

١- الانضمام للمنظمات راعية البطاقات:

لا مانع شرعًا من انضمام البنوك الإسلامية إلى عضوية المنظمات العالمية الراعية للبطاقات(٢)، بشرط اجتناب المخالفات الشرعية إن وجدت أو شرطتها تلك المنظمات.

وحينئذ يجوز لهذه المؤسسة دفع رسوم اشتراك وإصدار وتجديد خدمات بمنح الترخيص وإجراء عمليات المقاصة وغيرها لتلك المنظمات، على أن تجتنب أي فائدة ربوية، مباشرة أو غير مباشرة، كأن تتضمن الأجرة مقابل الائتمان (الإقراض). وأن يكون تعامل المصارف الإسلامية مقصورًا على بطاقة الحسم الفوري، وبطاقة الائتمان والحسم الآجل الخالية من اشتراط الفائدة، لا بطاقة الائتمان المتجدد.

وتكييف هذه العملية فقهًا: أن هذه الرسوم هي مجرد أجرة يأخذها المصرف مقابل منفعة الخدمة والتسهيلات التي يقدمها، والإجارة التي هي تمليك منفعة بعوض مشروعة.

٢- العمولة والرسوم:

للمصرف الإسلامي مُصْدِر البطاقة أخذ العمولة من قابل البطاقة بنسبة من أثمان السلع والخدمات؛ لأنها من قبيل أجر السمسرة والتسويق وأجر خدمة تحصيل الدين.

وللمصرف المذكور أيضًا أخذ رسم عضوية ورسم تجديد، ورسم استبدال من حامل البطاقة؛ لأن هذه الرسوم هي مقابل السماح للعميل بحملها والاستفادة من خدماتها.

٣- رسم السحب النقدي بالبطاقة:

أ - لحامل البطاقة أن يسحب بالصراف الآلي وغيره مبلغًا نقديًا من رصيده وفي حدود رصيده أو أكثر منه بموافقة المصرف الإسلامي المصدر للبطاقة من غير فوائد ربوية.

ب - وللمصرف الإسلامي المصدر للبطاقة أن يفرض رسمًا مقطوعًا متناسبًا مع خدمة السحب النقدي، من غير ارتباط بمقدار المبلغ المسحوب أو بنسبة منه ثابتة.

وهذه الرسوم مشروعة؛ لأن الأجرة مقطوعة، لا ترتبط بنسبة المبلغ المسحوب، التي ينطبق عليها حكم الفائدة البنكية المحظورة شرعًا.

جـ - إذا اشترط المصرف إيداع حامل البطاقة رصيدًا للسماح له باستخدامها، فليس للمصرف منع صاحب البطاقة من استثمار المبالغ المودعة في حسابه؛ لأنه أودعه على أساس ((المضاربة)) الشرعية

٤- المميزات الممنوحة من الجهة مصدرة البطاقة:

أ - يجوز منح حامل البطاقة مميزات مسموحًا بها شرعًا، كالأولوية في الحصول على الخدمات، أو تخفيض الأسعار لدى الفنادق والمطاعم وشركات الطيران ونحو ذلك.

ب - ولا يجوز إعطاء امتيازات لحامل البطاقة تحرمها الشريعة الإسلامية، كالتأمين التجاري على الحياة، أو دخول الأماكن المحظورة شرعًا، كالخمارات والمراقص ودور اللهو الماجنة، وبلاجات البحر المختلطة، أو تقديم الهدايا المحرمة ونحو ذلك من روافد القمار واليانصيب.

٥- شراء الذهب أو الفضة أو النقود الورقية بالبطاقات:

يجوز شرعًا شراء الذهب أو الفضة أو النقود (تبادل العملات المختلفة الجنس والنوع) ببطاقة الحسم الفوري؛ لأن الشراء بها فيه تقابض حكمي معتبر

شرعًا، بالتوقيع على قسيمة الدفع لحساب الجهة القابلة للبطاقة، ويجوز أيضًا ببطاقة الائتمان والحسم الآجل إذا دفع المصرف الإسلامي المبلغ إلى قابل البطاقة من دون أجل، على أنه وكيل للمشتري.

المبحث الثالث

التكييف الشرعي لعلاقات أطراف التعاقد على البطاقات

تنحصر العلاقة بين أطراف التعاقد على البطاقات في ثلاثة أنواع، لوجود ثلاثة أطراف: وهي:

١ - العلاقة بين مصدر البطاقة وحامل البطاقة.

٢ - العلاقة بين مصدر البطاقة والتاجر.

٣ - العلاقة بين حامل البطاقة والتاجر.

علمًا بأن العلاقة بين كل طرف وآخر علاقة ثنائية مستقلة، وقد تكون العلاقة ثلاثية: مُصْدِر البطاقة، وحامل البطاقة، والتاجر (قابل البطاقة أو العميل) والعقود حينئذ ثلاثة عقود منفصلة لدى استعمال البطاقة.

١ - العلاقة بين مصدر البطاقة وحاملها:

هي علاقة إقراض، يتمكن بها حامل لبطاقة من سحب المبلغ بالقدر المحدد له بالاتفاقية بشرط ألا يدفع في مقابل القرض فائدة ربوية؛ لأن كل قرض شرط فيه زيادة، فهو حرام. أما رسم الإصدار فلا مانع منه كما تقدم؛ لأنه مقابل التكلفة وخدمات المواطنين.

ولمصدر البطاقة الحق في إنهاء أو فسخ العقد في أي وقت شاء، فيعود له حق ملكية البطاقة وإعادتها إليه في أي وقت يريد، وهذا موافق لأحكام الشرعية، حيث

يجوز للمقرض المطالبة ببدل القرض في الحال أو في المستقبل، وهو فسخ القرض.

وعلى حامل البطاقة تسديد القدر المتفق عليه من القرض مع مصدر البطاقة في الوقت المحدد، وهذا واجب عليه شرعًا في رد بدل القرض.

ويحيل حامل البطاقة التاجر على مصدرها، لسداد ثمن السلعة أو الخدمة، وتبرأ ذمة المحيل من الدين شرعًا، ويلتزم عليه بالدين كله.

وهذا يعني أن تكييف بطاقة الائتمان بين حامل البطاقة ومصدرها هي في جانب حاملها علاقة حوالة مطلقة، وهي: أن يحيل شخص غيره بالدين على فلان، ولا يقيده بالدين الذي عليه، ويقبل المحال عليه أداء الحوالة. وهي جائزة عند الحنفية(١) خلافًا لغيرهم، ويتفق الإمامية والزيدية على الراجح عندهم مع الحنفية.

وهذه الحوالة داخلة في عموم الحديث النبوي: (مَنْ أُحِيلَ عَلَى مَلِيءٍ فَلْيَتْبَعْ)(٢) وفي رواية أحمد وابن أبي شيبة: (وَمَنْ أُحِيلَ عَلَى مَلِيءٍ فَلْيَحْتَلْ).

ولا فرق في مشروعية هذه الحوالة بين أن تكون على شخص واحد أو على مؤسسة أو جهة ترضى بوفاء الدين.

والواقع أن هذه العلاقة في أصلها عند مصدري البطاقة هي علاقة كفالة، أي إن مصدر البطاقة كفيل بالمال لحاملها تجاه الدائنين من التجار وغيرهم، والعلاقة بينهما علاقة ضمان.

وهذا ما جنح إليه بعضهم، وهي عقب الإصدار - قبل نشوء الدين المضمون - تعد ضمانًا لما لم يجب، وهو جائز شرعًا عند الجمهور غير الشافعية(٣).

وهو اتجاه صحيح في منطق النظام الرأسمالي أو الاتجاه القانوني، لكنه شرعًا اتجاه وإن بدا في الظاهر مقبولًا، إلا أن ما يعقبه في الواقع غير سديد في شريعتنا لأن الضمان أو الكفالة عقد تبرع محض، وليست المؤسسات المصدرة للضمان صندوقًا خيريًّا، وإنما تبغي الربح أو الفائدة إما عن طريق الفائدة الربوية إذا لم يسدد حامل البطاقة التزاماته وتسديده المبلغ المستحق عليه في أجل معين، وإما من التاجر حيث تأخذ منه نسبة معينة من المال المستحق له، أي من أثمان السلع أو الخدمات، المعتبر من قبيل أجر السمسرة والتسويق، وأجر خدمة تحصيل الدين، كما تستوفي رسومًا قد تكون باهظة عند إصدار البطاقة أو التجديد السنوي، وكل هذا غريب عن منطق الكفالة أو الضمان في الشريعة الإسلامية، وإن كان سداد الفواتير من مصدر البطاقة هو أداء لدين ترتب عليه، كما يترتب ذلك على الكفيل الذي ضمن المدين.

وكذلك بالنسبة لحامل البطاقة لا يصلح توصيف هذه العلاقة بأنها وكالة على أجر؛ لأن حامل البطاقة لا يصدر منه هذا التوكيل بالمعنى المجرد للوكالة، ولا يدفع أجرًا لمصدر البطاقة على وفاء الدين بالتوكيل، لكن معنى الوكالة واضح حينما يسدد المصرف عن وكيله المبلغ المطلوب إذا كان المبلغ مغطى من العميل ويفي بتسديد المبلغ المسحوب.

فترجح لدي أن العلاقة بين مصدر البطاقة وحاملها في الفقه الإسلامي هي بالنسبة لحاملها علاقة حوالة، والحوالة وإن كانت عقد تبرع أيضًا كالكفالة،

لكنها تتضمن في حقيقتها علاقة دائنية ومديونية إما قديمة وهي الحوالة المقيدة، وهي تنطبق على حالة الدين المغطى، أو السحب من حساب حامل البطاقة، وإما ناشئة في حال الحوالة المطلقة، ولا تمنع هذه الحوالة عادة من وجود مكاسب أو تحقيق مصالح من ورائها، كأجور تحصيل الدين، على عكس الكفالة التي هي تبرع محض وعقد إرفاق وتعاون، وتنبني في الأصل على دوافع المروءة والشهامة، ولا يؤخذ على التبرعات مقابل.

٢- العلاقة بين مصدر البطاقة والتاجر

هذه علاقة تجارية محضة، قائمة على أساس الوكالة بأجر، حيث يعدّ البنك المصدر للبطاقة وكيلًا للتاجر في قبض استحقاقات قيمة المبيعات من حاملي البطاقات وضمها إلى حسابه، كما أنه وكيل عنه في السحب من رصيده، فيما هو مستحق عليه من بضاعة مرتجعة، وهذا هو الواضح من العلاقة.

وقد أجاز الفقهاء بالاتفاق الوكالة بأجر وبغير أجر، والوكالة بأجر لها حكم الإيجارات، وبغير أجر هي معروف من الوكيل(١).

ويستحق مصدر البطاقة عمولة يأخذها من التاجر مقابل إرسال العملاء للشراء، وترويج السلعة وتسويقها، وتحقيق الشهرة للمحل التجاري أو الفندق ونحوها، وتحصيل لقيمة البضائع، وكل تلك الأعمال تتطلب تكاليف إدارية ومكتبية.

وهذه العمولة التي يشترطها البنك المُصْدِر للبطاقة على التاجر: هي حسم (خصم) من قيمة المبيعات، وليست زيادة، فلا ربا فيها، كما أنها ليست من قبيل

((ضع وتعجل)) أي إسقاط شيء من الدين بسبب تعجيل التسديد؛ لأن تسديد البنك الضامن المصدر للبطاقة فوري، لدى تسليم سندات البيع الصحيحة(١).

وإذا كانت العلاقة قائمة على أساس الوكالة، وليس على أساس اتفاقية القرض أو الدائنية والمديونية، فهي علاقة مباحة شرعًا وقانونًا.

والقائل بأن العلاقة علاقة ضمان أو كفالة من مصدر البطاقة للتاجر، احتاج أن يسوغ ذلك على أساس الكفالة التي ينتقل فيها الدين إلى ذمة الكفيل عند بعض الفقهاء كالظاهرية، وليس للدائن مطالبة الأصيل، أي إن الكفالة بمعنى الحوالة، وهذا تحول للعقد في الواقع(٢). وفي رأي مقارب لهذا أن البنك الذي يصدر البطاقة نيابة عن الشركة العالمية للبطاقات، يكفل عميله في أداء ما عليه مع حق الرجوع، وهذه الكفالة من قبيل التبرعات، فلا يؤخذ عليها مقابل(٣).

٣- العلاقة بين حامل البطاقة والتاجر

هي علاقة بيع وشراء للسلع والبضائع وتقديم المواد الاستهلاكية في المطاعم، أو علاقة إجارة واستئجار في الفنادق، ويحيل حامل البطاقة التاجر على مُصْدِر البطاقة لاستيفاء الثمن أو الأجرة، ولا تكون محظورة شرعًا.

وإنما الحظر أو المنع في بطاقة الائتمان والحسم الآجل وبطاقة الائتمان المتجدد، بسبب وجود الربا أو اشتراط دفع الفائدة الربوية في القروض، أو بسبب ارتكاب المخالفات والمحظورات الشرعية.

وأما بطاقة السحب المباشر من الرصيد (أو الحسم الفوري، أو القيد المباشر

على الحساب المصرفي) فليست معدودة في بطاقات الإقراض، ولا تطبق عليها أحكام القرض المقررة في الفقه الإسلامي، ومنها قاعدة: ((كل قرض جرّ نفعًا فهو ربا)) إلا إذا سحب حامل هذه البطاقة من غير بنكه قرضًا ليستوفي من بنكه، ويسجل عليه عمولة على أنه قرض، فيعد حينئذ من باب الإقراض، وتسري عليه أحكام القرض حلًّا وحرمة.

وحيث لا تعد العلاقة في هذه البطاقة علاقة إقراض، فلا تمنع الزيادة المضافة إلى قيمة الشراء، أو سحب عملات أجنبية من قبيل الزيادة الربوية؛ لأنه لا يوجد إقراض ممنوع، فلا توجد زيادة ربوية، وإنما يكون ذلك من قبيل التبرع أو القرض الحسن المحض، وتكون هذه البطاقة مباحة شرعًا.

السحب على المكشوف

السحب على المكشوف أو السحب غير المغطى: هو أن يسحب حامل البطاقة مبلغًا من المال من ودائع البنك دون أن يكون حساب العميل مغطى من قبله، حيث لا يوجد في حسابه ما يفي بتسديد المبلغ المسحوب، مع إضافة فائدة مصرفية بنسبة ١٥-١٨٪ حسب كفاءة العميل المالية.

وهذا ممنوع شرعًا؛ لأنه ربا حرام وتمويل بفائدة، يدخل تحت ما يسمى بربا النسيئة أو ربا الجاهلية، وهو حرام بالإجماع؛ لأنه زيادة لأجل الأجل(١).

لكن يجوز لحامل البطاقة أن يسحب أكثر من رصيده في البنك إذا سمح له بذلك، ولم تشترط عليه فوائد ربوية على المبالغ المسحوبة؛ لأنه يعد قرضًا

مشروعًا. ولا إشكال في إباحة السحب من الرصيد الذي يغطي المبلغ المسحوب وزيادة؛ لأنه استيفاء من ماله.

وليس للبنك أن يمنع العميل من استثمار المبالغ المودعة في حسابه، على أساس المضاربة المشروعة، فإن منعه من ذلك لم يجز؛ لأنه يعد من مشتملات قاعدة: ((كل قرض جر نفعًا فهو ربا)).

وقد نص قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم ١٠٨ (٢/ ١٢) أي في الدورة الثانية عشرة بالرياض على ما ذكر، في أربع فقرات موجزها:

أولًا: لا يجوز إصدار بطاقة الائتمان غير المغطاة، ولا التعامل بها إذا كانت مشروطة بزيادة فائدة ربوية.

ثانيًا: يجوز إصدار البطاقة غير المغطاة إذا لم تتضمن شرط زيادة ربوية على أصل الدين. ويتفرع على ذلك أمران:

أ- جواز أخذ مصدر البطاقة من العميل رسومًا مقطوعة عند الإصدار أو التجديد بصفتها أجرًا فعليًّا على قدر الخدمات المقدمة منه.

ب- جواز أخذ البنك المصدر من التاجر عمولة على مشتريات العميل منه شريطة أن يكون بيع التاجر بالبطاقة بمثل السعر النقدي.

ثالثًا: السحب النقدي من قبل حامل البطاقة اقتراض من مصدرها، ولا حرج فيه شرعًا إذا لم يترتب عليه زيادة ربوية، ولا يعد منها الرسوم المقطوعة التي لا ترتبط بمبلغ القرض أو مدته مقابل هذه الخدمة.

وكل زيادة على الخدمات الفعلية محرمة؛ لأنها من الربا المحرم شرعًا.

رابعًا: لا يجوز شراء الذهب والفضة وكذا العملات النقدية بالبطاقة غير المغطاة.

ولا تعارض هذه الفقرة ما تقدم في البحث؛ لأن ما سبق تصريح بمفهوم هذه العبارة مع شيء من التوسع؛ لأن المهم حدوث الدفع الفوري من غير تأجيل، ولو من البنك، ولأن الشرط الشرعي للتعامل بالبطاقة في شراء الذهب أو الفضة أو العملات هو التقابض، وقد تحقق سواء بالأصالة أم بالوكالة.

المبحث الرابع

البدائل الشرعية لبطاقة الائتمان CREDIT CARD

من الممكن الاعتماد على بدائل شرعية لبطاقات الائتمان الشائعة والصادرة من البنوك التجارية التقليدية، بحيث يعدّل نظام البطاقات ويجرد من المحظورات الشرعية، وأهمها تجنب الفوائد البنكية.

إلا أن تداول هذه البطاقات المعدلة ربما يحتاج لحلول عملية وتمكين من التداول العملي، وهو ما يزال محل إشكال، ومن هذه الحلول: بطاقة الخصم الشهري، وبطاقة المرابحة.

١ - بطاقة الحسم (الخصم) الشهري CHARGE CARD

وهي البطاقة التي تصدرها المصارف الإسلامية على أن يتم تحديد سقف السحوبات بالبطاقة بمقدار الراتب الشهري في بعض المصارف، وبنسبة ٨٠٪ من الراتب في المصارف الأخرى، بضمان الراتب أو أي ضمان آخر لدى المصرف، على ألا يستوفي المصرف أي فائدة بنكية على ذلك.

وتكييف هذه البطاقة أنها تقوم على أساس الوكالة إذا كان حساب العميل يفي بجميع المبلغ الذي تم سحبه عن طريق بطاقة الائتمان، والوكالة بأجر مشروعة في الإسلام كما تقدم.

أما إذا كان حساب العميل لا يفي بالمبلغ، فإن المصرف يقوم بتسديده على

أساس القرض الحسن الذي يقدمه المصرف لعميله، بضمان الراتب الشهري أو أي ضمان آخر يراه مناسبًا وكافيًا، وهذا مشروع ومندوب إليه.

وعليه فإن المصارف الإسلامية تقوم بهذه الخدمة مجردة من المنافع، وبعيدة عن شائبة الربا، أو ما يؤدي إليه، وهو المطلوب شرعًا؛ لأن الفوائد المفروضة على التمويل نوع من أنواع الربا المحرم، باعتباره قرضًا بفائدة، وكل قرض جر نفعًا فهو ربا(١). وهذه طريقة قابلة للتطبيق بسهولة.

٢- بطاقة المرابحة

وهي البطاقة القائمة على البيوع، وهي أن حامل البطاقة يشتري ما يشاء من السلع، بالنيابة عن المصرف الذي يسدد القيمة في الحال، ويتملك الشيء المشترى، ويقبضه عنه وكيله، ثم يبيعه إلى وكيله مرابحة، حتى يكون البيع لمملوك مقبوض. وهذه صورة المرابحة للآمر بالشراء، وقد أقر مجمع الفقه الإسلامي الدولي هذه المعاملة بشرط التملك والقبض.

لكن اللجوء إلى هذه المرابحة صعب التطبيق ويتعذر عمليًا؛ لأن حامل البطاقة يتنقل ببطاقته في البلدان المختلفة والدول، ويصعب عليه في كل صفقة الاتفاق مع المصرف في بلد معين، كما أن هذه العملية تتوقف على جعل المواعدة على الشراء ملزمة للطرفين قضاء، قياسًا على الوعد الملزم ديانة، وهو محل نظر وتوقف من أكثر العلماء، ولأن حامل البطاقة يحتاج لأداء خدمات في المطاعم والفنادق لا توفرها له هذه البطاقة.

المبحث الخامس

حكم بطاقات الائتمان التي تصدرها بعض البنوك الإسلامية

يوجد الآن أنموذجان لبطاقات الائتمان التي تصدرها بعض البنوك الإسلامية وهما(٢):

الأول: فيزا التمويل التي أصدرها بيت التمويل الكويتي بهذا الاسم:

أجرت هيئة الفتوى والرقابة الشرعية في بيت التمويل الكويتي تعديلات شرعية على بطاقة الائتمان السائدة، واشترطت شروطًا فيها، أهمها: إلغاء فوائد التأخير، وربطت البطاقات بحساب العملاء، وتسدد التزامات الشراء من حساب حامل البطاقات إما مسبقًا أو عند وصول الفواتير، وإذا انكشف الحساب أشعر العميل بضرورة توفير رصيد لتلك المديونية.

وهذه الضوابط تجعل هذه الفيزا شبيهة ببطاقة الحسم الفوري، حيث تسدد الديون من حساب حامل البطاقة باستثناء ميزة التأمين على الحياة، حيث لم يصلوا إلى حل لهذه المسألة.

وقد اشتملت عمليات هذه البطاقة على وكالة بأجر، وكفالة مجانًا، وقرض يسير أحيانًا بغير فائدة.

النموذج الثاني: فيزا الراجحي التي أصدرتها شركة الراجحي المصرفية للاستثمار: فقد أقرت الهيئة الشرعية هذه البطاقة بعد حذف بند: فوائد التأخير،

ويكون سداد الفواتير من الحساب الجاري للعميل، فإن لم يوجد فيه ما يكفي يحسم (يخصم) من التأمين النقدي، على أن يلتزم بتوفير مبلغ التأمين المقرر عليه في الحال. وليس لحامل البطاقة حق التسهيلات على السلف أو السحب على المكشوف.

وأقرت الهيئة هذه الضوابط بشرط ألا يترتب على إصدار البطاقة من شركة الراجحي أخذ أو إعطاء أي فائدة محرمة بشكل ظاهر أو مستتر، سواء تم ذلك مع عملائها أو مع شركة فيزا العالمية أو أي شركة وسيطة بين شركة الراجحي وشركة فيزا العالمية أو غيرها من أطراف المعاملة.

وجعلت الهيئة سعر تحويل العملات الأجنبية بحسب السعر المعلن من قبل شركة الراجحي في ذلك اليوم للمتعاملين بالبطاقة.

ومنعت الهيئة تقاضي عمولة على السحب النقدي وأجازت الرسوم المتعلقة بإصدار البطاقة والرسوم السنوية وسداد الفواتير، مع حسم جزء من مبالغها على أصحاب البضائع والخدمات.

هذان النموذجان يعدان بديلين إسلاميين صالحين عن البطاقات الأخرى في البنوك التجارية التقليدية، على أن يكون أجل استخدام البطاقة هو الأجل المأذون به عادة.

ويوجد أنموذج ثالث للمؤسسة العربية المصرفية في البحرين مشابهة لما ذكر، وهو محل تجربة الآن.

خلاصة الوحـــدة

ونخلص من هذه المحاضرة بما يلي:

- أن الائتمان: هو عملية مبادلة ذي قيمة أو كمية من النقود في الحاضر، مقابل وعد بالدفع في المستقبل.

- بطاقة الائتمان: هي بطاقة خاصة يصدرها المصرف لعميله تمكّنه من الحصول على السلع والخدمات من محلات وأماكن معينة، عند تقديمه لهذه البطاقة، ويقوم بائع السلع أو الخدمات بالتالي بتقديم الفاتورة الموقعة من العميل إلى المصرف مُصْدِر البطاقة، فيسدِّد قيمتها له، ويقدّم المصرف للعميل كشفًا شهريًا بإجمالي القيمة لتسديدها أو لحسمها (لخصمها) من حسابه الجاري لطرفه.

- قد أصبح لبطاقة الائتمان أهمية ملموسة حيث صارت لحامليها أداة لحماية النقود من أنواع الاعتداء عليها، وضمنت لأصحاب الحقوق أداء مستحقاتهم، وأصبحت هي الأداة المفضلة على النقود ذاتها في المعاملات المحلية والخارجية، وكانت سببًا في زيادة المبيعات في المحلات التجارية.

وليس لها محاذير عملية، إلا بالنسبة للمسلم الذي يتورط بأداء الفوائد البنكية إذا تأخر عن سداد المبالغ المستحقة عليه من حسابه، لكنه إذا احتاج للبطاقة كان قبوله بشرط الفائدة في معرض الإلغاء شرعًا، والشرط الفاسد في المعاوضات المالية عند الحنابلة لا يفسدها، وإنما يبطل الشرط فقط، ويبقى العقد صحيحًا.

- أنواع بطاقات الائتمان ثلاثة

أ- بطاقة الحسم الفوري

وهي التي يكون لحاملها رصيد بالبنك، فيسحب منه مباشرة قيمة مشترياته وأجور الخدمات المقدمة له، بناء على السندات الموقعة منه. وهي جائزة شرعًا؛ لأن الأصل في العقود الإباحة، ولا تشتمل على محظور شرعي، والعقد من العميل عقد حوالة.

ب- بطاقة الائتمان والحسم الآجل

وهي التي يمنح فيها البنك المصدر حامل البطاقة قرضًا في حدود معينة بحسب درجة البطاقة فضية أو ذهبية، ولزمن معين، يجب تسديده كاملاً في وقت محدد متفق عليه عند الإصدار، يترتب على حاملها لدى تأخير السداد زيادة مالية ربوية، وهي الصورة الأصلية لبطاقة الائتمان. وهي أداة إقراض وأداة وفاء معًا. وحكمها على هذا النحو: أنها ممنوعة شرعًا، لوجود التعامل الربوي فيها. ولكن يجوز قبولها وإصدارها شرعًا إذا لم يشترط على حاملها فائدة ربوية، إذا تأخر عن سداد المبلغ المستحق عليه، وبشرط ألا يتعامل بها فيما حرمته الشريعة.

ج- بطاقة الائتمان المتجدد

وهي التي تمنحها البنوك المصدرة لها لعملائها. على أن يكون لهم حق الشراء والسحب نقدًا في حدود مبلغ معين، ولهم تسهيلات في

دفع قرض مؤجل على أقساط، وفي صيغة قرض ممتد متجدد على فترات، بفائدة محددة هي الزيادة الربوية. وهي أكثر البطاقات انتشارًا في العالم، وأشهرها: فيزا وماستر كارد.

وحكمها: تحريم التعامل بها، لاشتمالها على عقد إقراض ربوي، يسدده حاملها على أقساط مؤجلة بفوائد ربوية.

٥) التكييف الشرعي لعلاقة أطراف التعاقد على البطاقات

توجد علاقات ثنائية مستقلة بين كل طرفين من أطراف التعامل بهذه البطاقات، وقد تصير العلاقة ثلاثية بين مُصْدِر البطاقة، وحاملها، والتاجر (قابل البطاقة).

أما العلاقة بين مصدر البطاقة وحاملها: فهي علاقة إقراض، وفي جانب حاملها علاقة حوالة مطلقة، وفي جانب المصرف حينما يسدد عن العميل المبلغ المطلوب من حسابه (أي حساب العميل) هي وكالة على أجر.

وأما العلاقة بين مصدر البطاقة والتاجر: فهي علاقة تجارية محضة، قائمة على أساس الوكالة بأجر، ويستحق مصدر البطاقة عمولة يأخذها من التاجر مقابل إرسال العملاء للشراء، وترويج السلعة وتسويقها، وتحقق الشهرة للمحل التجاري أو المطعم أو الفندق ونحوهما، وتحصيل لقيمة البضائع، وتحسم (تخصم) هذه العمولة من قيمة المبيعات، لا بالزيادة على الأثمان، فلا تكون ربا والعلاقة قائمة على أنها عقد ضمان مالي وعقد وكالة.

وأما العلاقة بين حامل البطاقة والتاجر: فهي علاقة بيع وشراء للسلع والبضائع وتقديم خدمات، ثم يحيل حامل البطاقة التاجر على مصدر البطاقة لاستيفاء الثمن أو الأجرة، وليس ذلك محظورًا شرعًا، فالعلاقة علاقة بيع أو إجارة ونحوها.

وإنما الحظر في بطاقة الائتمان والحسم الآجل، وبطاقة الائتمان المتجدد بسبب وجود الربا أو اشتراط دفع الفائدة الربوية في القروض، أو بسبب ارتكاب المخالفات والمحظورات الشرعية.

وأما بطاقة السحب المباشر من الرصيد (الحسم الفوري) فلا تعد في بطاقات الإقراض، ولا تشتمل على فوائد أو منافع ممنوعة، إلا إذا سحب حامل هذه البطاقة من غير بنكه قرضًا ليستوفى من بنكه، ويسجل عليه عمولة على أنه قرض، وتكون العلاقة حينئذ علاقة إقراض، والعقد من العميل حوالة.

وهذا هو السحب على المكشوف أو السحب غير المغطى: وهو أن يسحب حامل البطاقة مبلغًا من المال من ودائع البنك دون أن يكون حساب العميل مغطى من قبله، حيث لا يوجد في حسابه ما يفي بتسديد المبلغ المسحوب، مع إضافة فائدة مصرفية بنسبة ١٥-١٨٪ حسب كفاءة العميل المالية. وهو لا شك حرام لاشتماله على الربا.

ومن البدائل الشرعية لبطاقة الائتمان السائدة: بطاقة الحسم الشهري بمقدار الراتب الشهري في بعض المصارف، وبنسة ٨٠٪ من الراتب في ا لمصارف

الأخرى، وبطاقة المرابحة، وكلتا البطاقتين لا إشكال فيهما، لكن الأولى عملية، والثانية غير عملية.

وهناك نموذجان لبطاقات الائتمان في بعض البنوك الإسلامية وهما:

١- بطاقة فيزا التمويل التي أصدرها بيت التمويل.

٢- وفيزا الراجحي. وكلاهما من البطاقات المعدلة شرعًا، لحذف الفائدة الربوية، وسحب ما يسدد عنه من حساب العميل، فإن نقصه المبلغ أنذر حتى يسدد النقص في الحال.

أسئلة التقويم الذاتي

أولًا: أسئلة الصواب والخطأ:

ضع علامة (✓) أمام العبارة الصحيحة وعلامة (✗) أمام العبارة الخاطئة فيما يلي:

١- بطاقة الحسم الفوري لا تعطى إلا لمن كان له رصيد لدى المصرف. ( )

٢- يمكن للعميل أن يستخدم بطاقة الحسم الفوري في سحب مبالغ مالية بغضِّ النظر عن رصيده لدى المصرف. ( )

٣- يجوز استخدام بطاقة الحسم الفوري في البيع والشراء. ( )

٤- لا يجوز استخدام بطاقة الحسم الفوري في شراء الذهب والفضة. ( )

٥- كل ما يجب فيه القبض شرعًا من أنواع البيوع يجوز استخدام بطاقة الحسم الفوري في إتمام بيعه وشرائه. ( )

٦- بطاقة الحسم الفوري بالنظر إلى البنك وعلاقته بالتاجر حوالة. ( )

٧- الحوالة مختلف في مشروعيتها. ( )

٨- أصل معنى الائتمان في الاقتصاد القدرة على الإقراض. ( )

٩- ليس لبطاقة الائتمان حد أعلى للاستخدام لا يتجاوزه العميل. ( )

١٠- بطاقة الائتمان تشتمل على القرض. ( )

١١- بطاقة الدين المتجدد محرمة. ( )

١٢- الماستر كارد من بطاقات الحسم الفوري. ( )

١٣- لا تمنح بطاقة الائتمان المتجدد إلا لمن له رصيد في البنك. ( )

١٤- بطاقة الحسم الآجل محظورة شرعًا مطلقًا. ( )

١٥- في بطاقة الائتمان المتجدد لا يوجد حد أعلى للمديونية ويسمح لحاملها تأجيل السداد خلال فترة محددة.. ( )

ثانيًا: أسئلة الاختيار من متعدد:

اختر الإجابة الصحيحة مما يأتي:

١- استخدام بطاقة الحسم الفوري في بيع الذهب وشرائه [مختلف فيه – حرام – جائز].

٢- بطاقة الحسم الفوري بالنظر إلى البنك وعلاقته بالتاجر [حوالة – كفالة – وكالة].

٣- بطاقة الحسم الآجل [جائزة مطلقًا – حرام مطلقًا – جائزة بشروط].

٤- الماستر كارد من بطاقات [الحسم الفوري – الحسم الآجل – الائتمان المتجدد].

٥- بطاقة الدين المتجدد [حرام مطلقًا – حلال مطلقًا – مكروهة].

٦- الحوالة [مجمع على جوازها شرعًا – مختلف في جوازها شرعًا – حرام شرعًا].

٧- العلاقة بين مصدر البطاقات المصرفية وحاملها علاقة [إقراض – كفالة – حوالة].

٨- العلاقة بين مصدر البطاقات والتاجر علاقة [كفالة – إقراض – علاقة تجارية محضة].

٩- يستحق مصدر البطاقة عمولة يأخذها من التاجر مقابل [إرسال العملاء للشراء – ترويج السلعة – تحقيق الشهرة للمحل – جميع ما سبق].

١٠- بطاقة الحسم الفوري [حرام شرعًا – جائزة شرعًا – جائزة بشرط لا يكون المصرف من المصارف التي تتعامل بالربا].

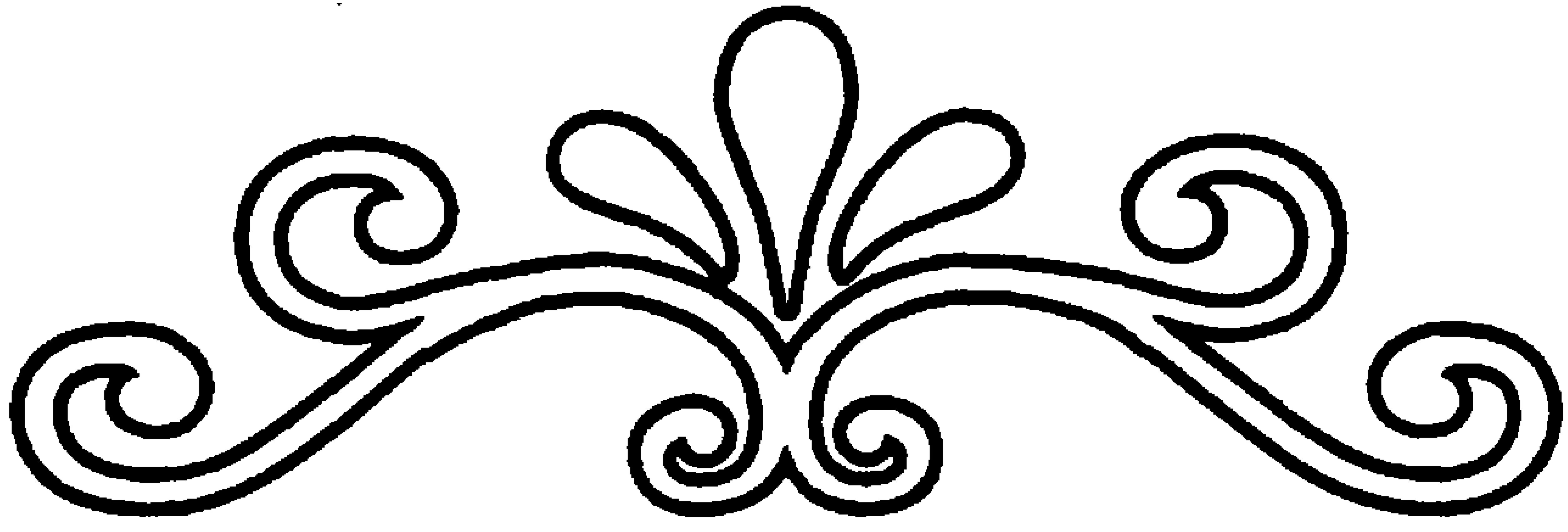
النشاط التعليمي للوحدة الثالثة

عزيزي الدارس:

حتى تكتسب المزيد من المعلومات المتعلقة بموضوع هذه الوحدة نقترح عليك إنجاز النشاط التعليمي التالي:

اكتب بحثاً في:

البدائل الشرعية لبطاقات الائتمان الربوية مقترحا من خلال البحث حلا أمثل تقوم به البنوك الإسلامية تفاديا للوقوع في الربا المحرم شرعا.

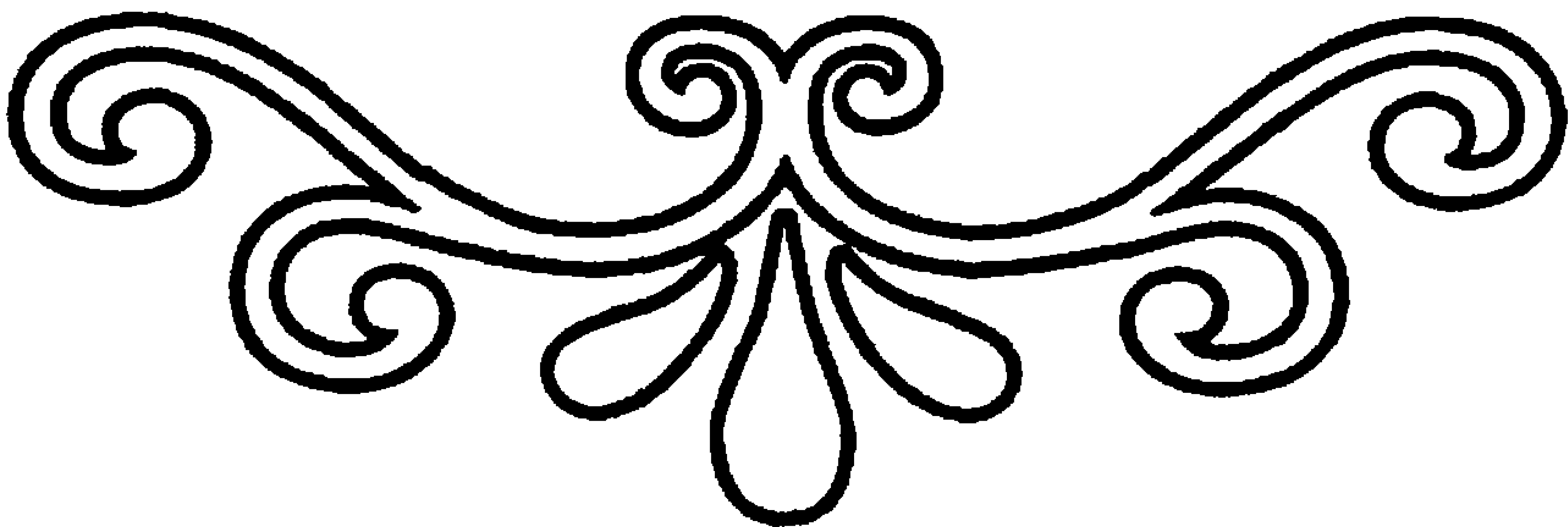


الوحدة الرابعة

التجنس بجنسية الدول غير الإسلامية

إعداد الدكتور

صلاح الصاوي



محتويات الوحدة الرابعة

تشتمل هذه الوحدة على سبعة مباحث:

المبحث الأول : آراء العلماء في تجنس المسلم بعينه غير الدول الإسلامية ومناقشة أدلتهم.

المبحث الثاني : أنواع التجنس وحكم كل نوع.

المبحث الثالث : التجنس في ضوء ما احتف به من الملابسات في واقعنا المعاصر.

المبحث الرابع : الفرق بين التجنس وبين الأحلاف والمعاهدات.

المبحث الخامس : الفرق بين التجنس وبين المقيم إقامة دائمة.

المبحث السادس : الفرق بين كفر المجتمعات الغربية وبين ما طرأ على البلاد الإسلامية من أعمال تقتضي الكفر.

المبحث السادس : مزيد من الضوء على ما وقع من أهل الأندلس بعد هجرتهم إلى المغرب.

المبحث السابع : قضية التجنس على الصعيد التونسي.

أهمية دراسة الوحدة:



لا تزال قضية التجنس بجنسية الدول غير الإسلامية موضع نزاع بين كثير من المسلمين من المقيمين في البلاد غير الإسلامية؛ وذلك لما يكتنف التجنس من محاذير ومفاسد من ناحية، وما يشتمل عليه من مصالح وفوائد من ناحية.

وفي هذه المحاضرة يطلع الدارس على الحكم في هذه القضية بالتفصيل ويقف على وجه الحق فيها.



الأهداف التعليمية:

يُرجى منك عزيزي الدارس بعد دراستك لهذه الوحدة أن تكون قادراً على أن:

١- تعرف معنى التجنس.

٢- تشرح رأي القائلين بالمنع مطلقًا وحججهم على ذلك.

٣- تدرك الفرق الدقيق بين حكم التجنس الاختياري والتجنس الاضطراري.

٤- أن تصف المشاكل والصعوبات التي يمكن أن تتعرض لها مسيرة الدعوة الإسلامية في المجتمعات غير الإسلامية إذا قلنا بحرمة التجنس بجنسيها ووجوب الهجرة منها.

٥- توضح الفرق بين فتوى مفتى تونس وعلماء الأمة أيام الاحتلال الفرنسي لتونس، وبين ما نحن بصدده الآن في ظل المواثيق الدولية والمصالح التي تترتب على اندماج المسلمين في هذه المجتمعات.

المبحث الأول

آراء العلماء في حكم التجنس بجنسية الدول غير الإسلامية

تنازع بعض المتنسبين إلى العلم حول مشروعية التجنس بجنسية الدول غير الإسلامية، فمنعه فريق منهم، وأجازه آخرون.

وتتمثل حجة المانعين فيما يلي:

- ما يتضمنه التجنس من القبول الطوعي لشرائع الكافرين ونظمهم، وإعطاء المواثيق على ذلك في طلب التجنس، وعند صدور القرار بمنح الجنسية.

- ما يترتب عليه من خرق لعقيدة الولاء والبراء، وهي من حقائق التوحيد أو من مقتضياته، نظرا لما ينشأ عنه بطبيعة الحال من الانتماء النفسي لهذه الدول ولاء ونصرة، مع انقطاع أو ضعف ولائه لدينه وأمته.

- ما قد يتعرض له المتجنس من التجنيد الإجباري، والإكراه على الخدمة العسكرية في هذه الدول، وقد ترسله لقتال المسلمين؛ فيكون حربا على دينه وأمته، أو لقتال غير المسلمين؛ فيكون مقاتلا في سبيل الطاغوت وتحت راية جاهلية.

وأساس ذلك كله أن الجنسية عقد بين الدولة وبين المتجنس، يصبح بمقتضاه المتجنس أحد رعايا هذه الدولة، المخاطبين بشرائعها ونظمها، الملتزمين بمواقفها في الحرب والسلم، فهو سلم لأوليائها، حرب على أعدائها، ولهذا فهي تمثل في الأصل نوعا من الانفصال عن جماعة المسلمين، واللحوق بدار الحرب وجماعة الكافرين.

أما المجيزون للتجنس فحجتهم على ذلك ما يلي:

- ما يحققه التجنس من بعض المصالح الحيوية بالنسبة للمقيمين في هذه البلاد. وقد جاءت الشريعة بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها.

- عدم الارتباط الحتمي بين التجنس وبين المفاسد السابقة:

- فمسألة قبول شرائع الدولة صاحبة الجنسية ليس بالأمر الحتمي؛ لأن مرده إلى الرضا القلبي، وهو لا سلطان لأحد عليه، أما مجرد الخضوع فيستوي فيه المتجنس والمقيم في هذه البلاد.

- وأما بالنسبة للتعهد الذي يقدمه طالب التجنس بالتزامه شرائع هذه الدولة صاحبة الجنسية فهو مقيد بما لا يعارض ديانة المتجنسين؛ لأن حرية التدين كفلتها دساتير هذه البلاد، وينبغي أن يستصحب هذا المعنى في حس طالب الجنسية.

- ومسألة الولاء لهذه الدولة صاحبة الجنسية، وموالاة أوليائها، ومعاداة أعدائها، فإنه لا ينبغي الخلط بين وفاء المتجنس بمقتضى عقد الأمان الذي يربطه بالدولة المضيفة، والولاء الديني الذي لا مدخل لأحد من الناس فيه بل مرده إلى اعتقاد المتجنس وديانته، ويعتمد في المقام الأول على مدى وضوح قضية الولاء والبراء في حسه، ولا يوجد ارتباط حتمي بين التجنس وبين هذه القضية، فكم من مقيمين في البلاد الإسلامية ولاؤهم مع الدول الغربية عقلا وروحا، ولعلهم لم يذهبوا إليها ساعة من نهار!

وكم من مقيمين في بلاد الغرب أو مكتسبين لجنسيتها وهم يتفجرون ولاء للإسلام وانتماء إلى أمته، وبراء من جاهلية هذه البلاد وازدراء لها!!

- أما بالنسبة للتعهد الذي يقدمه المتجنس باستعداده للخدمة العسكرية في جيش هذه الدولة فهو كسابقه، يمكن أن يكون مقيدا بما لا يتعارض مع ديانة طالبي التجنس، ويستطيع المتجنس أن يمتنع من تلبية الأمر بالجندية أو القتال في حينه، إذا تعارض ذلك مع عقيدته الدينية، وفي قوانين هذه البلاد ما يتيح ذلك للمواطنين، متجنسين كانوا أم مواطنين أصليين، وإن أصابه في ذلك شيء من البلاء وطن نفسه على الصبر عليه.

ويجيب الفريق الأول على ذلك بأن الاستقراء العملي لواقع المتجنسين يدل على غلبة المفسدة في هذا الأمر، وأن الارتباط بين التجنس وبين هذه المفاسد هو الأعم الأغلب، فالتجنس في هذه البلاد يعتبر بداية راجحة للانفصال التدريجي عن جماعة المسلمين بكل ما تعنيه هذه الكلمة، ولا سيما بالنسبة للجيل القادم من الأبناء الذي ينشأ في محاضن هذه المجتمعات ومشاربها العلمانية الجامحة، فيرتد في الأعم الغالب عن الإسلام!

وقد نوقش هذا بأن ما طرأ على العمل الإسلامي ومؤسساته في الغرب من تطور ورسوخ ينهض دليلا على نقيض ذلك، وأيا كان الأمر ففي الحالة التي يغلب على الظن فيها أن تؤول الأمور إلى ذلك فهذه التي يستصحب فيها بعينها أصل المنع، ولكنه لا ينسحب بالضرورة على جميع الحالات.

أما القول بأن التعهد الذي يبذله المتجنس مقيد بكونه فيما لا يتعارض مع حريته في التدين، وأنه ينبغي أن يستصحب ذلك عند القسم، فهو موضع نظر؛ لأنه عهد وميثاق، والمواثيق والعهود في الإسلام لا يجوز فيها التوريات والمعاريض، فضلا عن الكذب، واليمين على ما استحلفك عليه صاحبك، ولا سيما إنه ليس في الأمر إكراه ولا شبهة إكراه.

وقد نوقش بأن هذا مقيد بما إذا كان الحالف ظالما، أما إذا كان الحالف مظلوما فإن اليمين على نيته، وليس على نية الحالف، وبأن في دساتير القوم وقوانينهم نصوص على حرية المعتقدات الدينية، وحماية التصرفات التي تصدر بناء عليها، وهي في هذا المقام تصلح لتقييد ما يرد في عقد التجنس من بنود مخالفة للشريعة.

والذي يبدو لي بعد التأمل في أدلة الفريقين ما يلي:

- التجنس في الأصل عقد بين الدولة وبين المتجنس، يقبل بمقتضاه شرائع هذه الدولة ونظمها، وسائر ما تقرره من قوانين ملزمة، وينتمي بمقتضاه إلى جماعتها، فيصبح سلما لأوليائها، وحربا على أعدائها، وقد يحتفظ مع ذلك بجنسيته الأصلية، أو يتنازل عنها، والتجنس منه ما يكون اختياريا، ومنه ما يكون اضطراريا، ولكل حكمه على التفصيل التالي.

المبحث الثاني
أنواع التجنس

والتجنس منه ما يكون اختياريا يسعى إليه المتجنس بنفسه، ويكدح في سبيل الحصول عليه، وقد يبذل في سبيله الأموال والأوقات، ومنه ما يكون اضطراريا لا بد للإنسان في كسبه أو دفعه، كالجنسية التي تكتسب بحكم الميلاد، أو الجنسية التي تفرض فرضا في أعقاب الاحتلال، كما حدث مع الجمهوريات الإسلامية التي أجبرت على الاندماج في الاتحاد السوفيتي، والدخول تحت سلطانه الغاشم، أو من بقي من المسلمين في الأندلس بعد جلاء المسلمين عنها، وعجز عن الهجرة منها.. إلخ، ولا شك أن ما كان من ذلك عن رضا واختيار، يختلف حكمه عما كان منه عن ضرورة واقتهار.

- والتجنس عندما يكون اضطراريا فإنه يدخل في باب الإكراه، ويناقش حكمه في ضوء الأحكام المقررة للمكره في الشريعة، والأصل في ذلك قول الله عز وجل:

﴿ مَن كَفَرَ بِاللهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[1].

وهؤلاء الذين نزلت فيهم هذه الآية الكريمة كانوا صنفين: صنفا ارتد بعد إيمانه، وهم من شرح بالكفر صدرا، كعبد الله بن سعد بن أبي سرح، ومقيس بن

---

(1) النحل: ١٠٦ .

صبابة، وعبد الله بن خطل، وصنفا أكره على الكفر، ولا يزال قلبه مطمئنا بالإيمان، ومنهم عمار بن ياسر، وأبوه وأمه، وهؤلاء عذرهم الله -عز وجل- وقد قال صلى الله عليه وسلم لعمار بن ياسر لما نال من النبي صلى الله عليه وسلم تحت طائلة الإكراه: «إِنْ عَادُوا فَعُدْ»[1]، وإذا كان الله -جل وعلا- قد سمح بالكفر به - وهو أصل الشريعة - تحت وطأة الإكراه، ما دام القلب مطمئنا بالإيمان، فقد قاس عليه أهل العلم فروع الشريعة كلها، فإذا وقع الإكراه عليها لم يؤاخذ عليها، ولم يترتب عليه حكم بسببها، لا يستثنى من ذلك إلا الإكراه على القتل، فمن أكره على قتل مسلم بغير حق فليس له أن يستجيب لداعي الإكراه؛ لأن نفسه ليست بأولى بالعصمة من نفس أخيه الذي يحمل على قتله.

- ويبقى على هؤلاء واجب المحافظة على الهوية الإسلامية ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وذلك بإقامة شعائر الدين: صلاة، وصياما، وزكاة، وحجا، وإقامة المؤسسات الإسلامية التي تكفل لهم المحافظة على الناشئة من الذوبان والمسخ، كما يتحتم عليهم الاحتراز من الفتنة في الدين، ولا يتأتى ذلك إلا بتقاربهم في المسكن، وإقامة التجمعات السكنية الخاصة بهم حول المساجد والمؤسسات والمراكز الإسلامية، وأن يستجلبوا لها من بلاد الإسلام من يقوم عليها تعليما ورعاية وتعهدا، وأن يبعثوا من شبابهم من يطلب العلم في هذه البلاد، ويرجع إليهم داعيا

---

(١)رواه الحاكم في مستدركه: ٢/ ٣٨٩، سنن البيهقي: ٨/ ٢٠٨.

ومعلما، إلى غير ذلك من الأسباب التي تتيح لهم أن يحافظوا على هويتهم، وأن يوطنوا دعوتهم، وأن يكسبوا وجودهم الإسلامي رسوخا وثباتا واستقرارا.

- أما التجنس الاختياري على النحو الذي سبق تفصيله في حقيقة التجنس فهو بالنسبة لواقعنا المعاصر من المشكل الذي تحار فيه العقول، وذلك لما يكتنفه من تعارض في المواقف: فهو في ظاهره يتضمن الرضا بحكم الجاهلية، ونبذ التحاكم إلى الشريعة الإسلامية، كما يتضمن اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين، وتحريم ذلك مما علم من دين الإسلام بالضرورة، بل لا يبعد القول بأنه من أعمال الردة عن الإسلام، أو أنه من الذرائع القوية إلى ذلك، ومن ناحية أخرى لا يزال كثير ممن تجنسوا بجنسية هذه البلاد على وفائهم لدينهم وأمتهم، وقد استفادوا من هذا التجنس قوةً وظفوها في الدعوة إلى الله تعالى، وإقامة المؤسسات والمراكز التي توطن الدعوة، وتجعلها قارة بدلا من كونها مارة أو مهاجرة، وتوطئ لها مهادا، وتركز لها لواء في هذه المجتمعات، وعلى أيدي هؤلاء دخل كثير من الناس في دين الله أفواجا، فضلا عن كون التحاكم إلى القوانين الوضعية هو الأصل في معظم بلاد المسلمين، بحيث لا يجد الناظر كبير فرق بين الأحكام التي تجري على الناس في هذه البلاد، وبين ما يجرى عليهم في بلاد المسلمين!

والذي يقتضيه النظر في النهاية ضرورة التفريق في هذا الباب بين مناطين:

- الحكم الأصلي للتجنس في صورته المعتادة المطلقة.
- وحكمه في ضوء ما احتف به من قرائن وملابسات في واقع الجاليات

الإسلامية المقيمة خارج بلاد الإسلام من ناحية، وفي ضوء ما يسود العالم من معاهدات ومواثيق سلام، وما يتبعها من وجود تمثيل سياسي متبادل بين الدول ونحوه في واقعنا المعاصر من ناحية أخرى.

التجنس الاختياري في صورته المطلقة

أما التجنس الاختياري في صورته الأصلية المطلقة فلا شك أنه من المحرمات القطعية، بل لا يبعد القول - كما سبق - بأنه من أعمال الردة عن الإسلام، أو أنه من الذرائع القوية إلى ذلك، فإن القبول الاختياري المطلق لشرائع الكافرين، والتزام الطاعة لهم بغير تأويل، ولا عارض من إكراه، أو جهالة، يعد نقضا للتوحيد، ومخرجا عن الملة، هذا مع عدم الإخلال بشرط البلاغ وإقامة الحجة.

وأما التجنس في ضوء ما احتف به من قرائن وملابسات في واقع الجاليات الإسلامية المقيمة خارج بلاد الإسلام، فإنه إذا تجرد عن هذا المضمون السابق (القبول المطلق بشرائع الدولة صاحبة الجنسية ونظمها، وسائر ما تقرره من قوانين ملزمة، والانتماء المطلق إلى جماعتها، بحيث يصبح سلما لأوليائها، وحربا على أعدائها) وأصبح وسيلة ضرورية لترتيب شؤون المقيمين في هذه المجتمعات وتوطين وجودهم، مع المحافظة على ما يقتضيه هذا الوجود من الالتزام بالوفاء بالعهود والمواثيق مع الدولة المستضيفة، ودفعت إليه ضرورات ملجئة، أو حاجات ماسة، وبقي صاحبه حفيظا على ولائه وبرائه، مقيما على

عهده مع الله ورسوله، فإنه يصبح من موارد الاجتهاد، ولا يبعد القول بمشروعيته في هذا الإطار.

المبحث الثالث

الفرق بين التجنس والأحلاف أو المعاهدات المشروعة.

ولا ينبغي أن يختلط التجنس في صورته المشجوبة بالأحلاف والمعاهدات المشروعة التي عرفها تاريخ المسلمين، كحلفه – صلى الله عليه وسلم – مع اليهود في المدينة ونحوه، وذلك لما يلي:

- إن هذه الأحلاف كان موضوعها التعاون بين المسلمين واليهود لتحقيق هدف مشترك، وهو الدفاع عن المدينة، ولم تتضمن أبدا التزاما بالولاء للكافرين، أو اتخاذهم بطانة من دون المؤمنين.

- إنها لم تنزع عن مسلم هويته أو انتماءه، بل لا يزال المسلمون أمة لها وجودها وتميزها، ويتحالفون مع اليهود على هذا الأساس، بخلاف التزام الولاء المطلق لدولة غير مسلمة، وحمل جنسيتها على هذا الأساس، فإنه بمثابة نزع الهوية والانفصال عن الأمة الأولى.

- إن مرد الأمر عند التنازع في هذه الأحلاف كان إلى الله ورسوله (وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله -عز وجل- وإلى محمد – صلى الله عليه وسلم –) فالحكم الأعلى فيها عند التنازع هو الشرع، أما الحكم الأعلى في باب الجنسية فهو قانون الدولة صاحبة الجنسية.

المبحث الرابع
الفرق بين التجنس والإقامة الدائمة

ولكن ما هو الفرق إذن بين المتجنس والمقيم إقامة دائمة، أو حتى مؤقتة من حيث: الخضوع للأنظمة والقوانين، والإقرار بها، والانقياد لها؟ ألا ترى أن هؤلاء جميعا في ذلك سواء؟

- الفرق بين القبول الطوعي، والخضوع القهري ظاهر، فالقبول الطوعي مبناه على الإقرار والرضا بهذه الشرائع ظاهرا وباطنا، والتزام الطاعة لها في السر وفي العلانية، أما الخضوع القهري الذي تحمل عليه ضرورات، أو حاجات ماسة عامة، فهو مبني على القهر والغلبة، ولا يحمل بذاته دلالة قاطعة في باب الإيمان والكفر، ولهذا فإنه يلتحق بالفروع في الأعم الأغلب، ويتراوح بين الحل أو الحرمة أو الكراهة، بحسب التفاوت في البواعث، وفي درجات المصالح أو المفاسد، والاختلاف في تقديرها.

- ومن ناحية أخرى فإنه لا يخفى أن الأصل في الإقامة في بلاد الكفر هو المنع، وذلك لما يجري على المقيم بها من شرائع الكفر وأحكام الجاهلية، وإذا كان يجب على من أسلم ببلد الحرب أن يهاجر ويلحق بدار الإسلام، ولا يثوي بين أظهر المشركين؛ لئلا تجري عليه أحكامهم، فكيف يباح لأحد الدخول عليهم، والإقامة بين أظهرهم، وهو يجد ملاذا ومستقرا في بلاد الإسلام؟! وقد كره

مالك -رحمه الله- الإقامة ببلد يسب فيها السلف، فكيف ببلد يكفر فيه بالرحمن، وتعبد فيه من دونه الأوثان؟!

ولا يستثنى من هذا الأصل إلا من كان قادرا على إظهار دينه، وآمنا من الفتنة فيه، وكان له في إقامته مقصود شرعي صحيح، كالدعوة إلى الله عز وجل، أو طلب علم نافع لا نظير له في بلاد المسلمين، أو غير ذلك من المقاصد الشرعية الصحيحة، وتبقى مشروعية الإقامة مرتبطة بهذه الشروط ابتداء ودواما، ويكون المقيم آثما بقدر استضعافه وعجزه عن إظهار دينه من ناحية، وبقدر ما يجري عليه من شرائع الكفر من ناحية أخرى.

هل هذه دعوة إلى الهجرة الجماعية من الغرب؟ وإخلاء المواقع والمراكز الإسلامية من عمارها والقائمين عليها؟

ليس هذا هو المقصود بالضبط في هذا المقام، فإننا ندرك أن هذه الدعوة بهذا الإطلاق أو بهذا التعميم تفتقد الشرعية والواقعية معا:

- أما افتقادها للشرعية فإننا نعلم أن من الناس من تكون إقامته في هذه المجتمعات واجبة، وهؤلاء هم الدعاة وحملة الشريعة، ممن تهيأت لهم ظروف الإقامة بها، وهم بمثابة حملة اللواء في هذه المواقع، وينبغي أن يكون هؤلاء آخر من يرحلون عنها، ومن الناس من تكون إقامتهم مشروعة، وهم من تهيأت لهم ظروف إقامة مناسبة بجوار بعض المراكز الإسلامية، وكانوا قادرين على إظهار دينهم، وآمنين من الفتنة فيه، بالإضافة إلى ما يحققه الصمود في كثير من هذه

المواقع من توطين الدعوة، وإزالة الغربة عنها، وتهيئة أسبابها، وإشاعة العلم بها، والمصلحة في ذلك ظاهرة، وتفويت ذلك فساد بين، والناس في ذلك ليسوا سواء، وقد يختلف الواقع من منطقة إلى أخرى، فيختلف الحكم تبعا لاختلافه.

- أما افتقادها للواقعية فلعدة أسباب منها:

- عدم استيعاب بلاد الإسلام لهذه الأعداد الوفيرة من مسلمي هذه المجتمعات والذين يتزايدون يوما بعد يوم.

- عدم تمكن بعض هؤلاء من الهجرة نظرا للمظالم العلمانية في كثير من البلاد الإسلامية، والتي قد أخرجت كثيرا من هؤلاء من ديارهم، وصادرت عليهم حق العودة إليها، ومنهم من هو مطلوب بها حيا أو ميتا!

- إن كثيرا من الشعوب الإسلامية قد احتلت، وتوطنت فيها قوى الاحتلال، فكيف يتسنى تهجير شعوب بأكملها؟!

ليس المقصود إذن إطلاق الدعوة إلى الهجرة الجماعية من الغرب؟ وإخلاء المواقع والمراكز الإسلامية من عمارها والقائمين عليها؟ وإنما يتمثل المقصود فيما يلي:

- بيان مناط مشروعية الإقامة خارج ديار الإسلام، وهو القدرة على إظهار الدين، والأمن من الفتنة فيه، وأن يكون ذلك لمصلحة شرعية ظاهرة.

- توجيه المقيمين في هذه المجتمعات إلى تحقيق هذه المشروعية من خلال بناء المؤسسات الإسلامية التي تحمي هويتهم، ودعم ومؤازرة القائم منها، والتأكيد على أن مشروعية الإقامة ترتبط بذلك وجودا وعدما، وكلما تراجعت القدرة

على ذلك تراجعت مشروعية الإقامة إلى أن تنحسر هذه المشروعية بالكلية، وذلك لينتبه غافلهم، ويفيء شاردهم، ويقبل على المراكز الإسلامية مدبرهم، فإنها في هذه المجتمعات بمثابة سفينة نوح في زمن الطوفان! إن من الناس من تكون إقامته واجبة، وهم الدعاة وحملة الراية، وينبغي أن يكون هؤلاء – كما سبق- آخر الناس مفارقة لهذه المواقع، ومن الناس من تكون إقامته محرمة، وهم من عجزوا عن إقامة دينهم، فلا يشهدون الجمع ولا الجماعات، ولا يحافظون على حجاب نسائهم، ولا قدرة لهم على حماية ذراريهم من الفتنة، ولا ضرورة تلجئهم إلى هذه الإقامة، ومن الناس من يكون حالهم وسطا بين هؤلاء وهؤلاء، ولا شك أن لكل حالة حكمها.

– تنبيه الغافل إلى أن الذريعة إلى الفتنة في هذه المجتمعات قريبة جدا، وأنه إذا كانت الفتنة قد غشيت بلاد المسلمين، فإنها في هذه البلاد أشد، والخطر فيها أكبر، وأنه إذا عمت الفتنة سائر البلدان فعلى المسلم أن يختار أقلها سوءا، وأدناها مفسدة، والله أعلم.

هل يعد التجنس بذاته عملا من أعمال الردة عن الإسلام؟

هل يعني هذا أن التجنس ليس له إلا صورة واحدة، وتكييف واحد؟ وأنه يعد بذاته عملا من أعمال الردة عن الإسلام؟

– ليس الأمر على هذا الإطلاق، فقد سبق القول بضرورة التفريق في هذا الباب بين الحكم الأصلي للتجنس في صورته المطلقة المعتادة، وبين حكمه في

ضوء ما احتف به من قرائن وملابسات في واقع الجاليات الإسلامية المقيمة خارج بلاد الإسلام، وقد ذكرنا فيما سبق أنه إذا تجرد التجنس عن هذا المضمون السابق، وأصبح وسيلة لترتيب شئون المتجنس، وتوطين وجوده، ودفعته إليه ضرورات ملجئة، أو حاجات ماسة، وبقي صاحبه حفيظا على ولائه وبرائه، مقيما على عهده مع الله ورسوله، فإنه يصبح من موارد الاجتهاد، ولا يبعد القول بمشروعيته في هذا الإطار، فإن القبول التام لشرائع الكافرين، والرضا بها ظاهرا وباطنا هو المقصود عند الحديث عن الإيمان والكفر في هذا الباب، أما مجرد الخضوع أو القبول الظاهري لهذه الشرائع تحقيقا لمصلحة من المصالح، أو إمضاء لأمر من الأمور، مع بقاء القلب على اطمئنانه بالإيمان، والتزامه بشرائع المسلمين فهو متعلق بالفروع، ويتردد أمره بين الحل والحرمة أو الكراهة بحسب الأحوال، ولكنه لا يبلغ مبلغ الكفر في الأعم الأغلب.

وفي دساتير القوم نصوص على حرية المعتقدات الدينية، وحماية التصرفات التي تصدر بناء عليها، وهي في هذا المقام قد تصلح لتقييد ما يرد في عقد التجنس من بنود مخالفة للشريعة.

أما ما ذكر من أن اليمين على ما استحلفك عليه صاحبك، فهو مقيد بما إذا كان الحالف ظالما، أما إذا كان الحالف مظلوما فاليمين على نيته، وليس على نية المستحلف، وفي تفصيل المجيزين وما ساقوه من أدلة ومناقشات يصلح دليلا لهذا الوضع.

● وبطبيعة الحال لا يُسَوَّى بين الجنسية التي تكتسب بالميلاد والنشأة، ولا حيلة للإنسان في دفعها، وبين الجنسية التي تكتسب بسبب من الأسباب الطارئة، وينصب صاحبها في الحصول عليها؛ لأن الثانية فقط هي التي تكون في محل التكليف والمساءلة، أما الأولى فشأنها شأن ما لا يد للإنسان في حصوله، فلا تدخل في دائرة التكليف.

● والذي نخلص إليه من هذا كله أن أمر التجنس بجنسية الدول غير الإسلامية، تكتنفه كثير من المحظورات الشرعية، وهو مبعث خطر عقدي بالنسبة لمن يتوجه إليه ممن يقيمون في هذه البلاد، ولا ينكر أنه من الناحية الأخرى يحقق بعض المصالح، ويدفع بعض المفاسد، ويتيح لصاحبه من الممكنات ما لا يتاح لغيره، ولهذا فإنه يجب أن يبقى موضع احتراز ومراجعة وتثبت دائم، ثم تبحث كل حالة على حدة، من قبل من يوثق بدينه وعلمه من أهل الفتوى، فحيث تحققت الضرورة أو رجحت المصلحة، وأمكن تفادي هذه المحظورات، جاز الترخص، وإلا فلا، والله أعلم.

ليسوا سواء

ولكن ألست ترى أن أغلب بلاد المسلمين تدور في فلك العلمانية، وتتحاكم إلى غير ما أنزل الله بحيث تقترب في الحكم من الدول الغربية؟ فهل يحرم على المسلم أن يحمل جنسيتها كذلك؟!

● انتساب المرء إلى جنسية ما من الضرورات الحتمية في هذا العصر،

والموازنة بين المصالح والمفاسد قاعدة محكمة في الشريعة، فإذا كان لابد للمرء من جنسية ما فجنسية البلاد الإسلامية التي تحكم القوانين الوضعية أقل مفسدة من جنسية الدول التي تكفر بالإسلام من حيث المبدأ، ووجه ذلك ما يلي:

- إن الكفر الذي طرأ على البلاد الإسلامية كفر عارض، والأمل في دفعه قريب، أما الكفر في المجتمعات الغربية، فهو كفر أصيل، والأمل في دفعه أبعد.
- إن الغالب على المجتمعات الإسلامية أنها لا تزال تنبض بالإسلام، وتكفل لمن يقيم بها أو ينشأ فيها حدا أدنى من التمسك به، بخلاف المجتمعات الغربية، فكل ما فيها يغري بالكفر والردة، وخطورة ذلك على الناشئة لا تخفى، ومن ثم فلا تثريب على المسلم أن يسعى لاكتساب جنسية إحدى البلاد الإسلامية على ما في أنظمتها من الكفر؛ لأن المفسدة فيها دون المفسدة في المجتمعات الغربية، وحتى يتيح لنفسه وذريته حق الإقامة بين ظهراني المسلمين، وفي ذلك دفع لأعظم المفسدتين لاحتمال أدناهما، ومثل ذلك محتمل في الشريعة.
- أما عن شرعية الإقرار بقبول نظم وشرائع الدول صاحبة الجنسية بين يدي طلب التجنس مع انعقاد القلب على كون هذا الإقرار مقيدا بعد معارضته لثوابته العقدية، فالراجح هو الترخص في مثل ذلك، ودفعا لهذه الضرورات وتلبية لمثل هذه الحاجات، فإن الحاجات إذا عمت تنزل منزلة الضرورات، كما هو مقرر في قواعد الأصول، والذي يظهر أن الحاجة هنا مما ينزل منزلة الضرورة إذ لا بقاء لأحد بغير هوية وانتماء إلى كيان من الكيانات المعاصرة،

ولكن المسألة في هذا الإطار تتعلق بالفروع، ويتم بحثها في إطار الحل والحرمة، وليس في إطار الإيمان والكفر، ما دام القلب منعقدا على الكفر بالطاغوت والإيمان بالله.

ألا توجد سوابق تاريخية لهذه القضية؟ وماذا كان موقف علماء الأمة من مثل هذه النازلة آنذاك؟

يوجد عدد من السوابق التاريخية نذكر منها على سبيل المثال:

- دخول المسلمين في الأندلس تحت الحكم الصليبي في أواخر القرن التاسع الهجري عندما أصبح المسلمون فيها ما بين مرتد ومدجن، ويقصد بالمرتد من ارتد عن دينه ولحق بالنصرانية، وبالمدجن من بقي على دينه، لكنه دخل تحت حكم الأسبان، ورضي أن يحكم بأحكام غير إسلامية.

وقد استفتي أهل العلم يومئذ في هذا الحال، فأفتوا بوجوب الهجرة، وأنها فريضة باقية إلى يوم القيامة، وأنه إذا عمت الفتن البلدان، ولم يجد الفار بدينه بلدا يقطنه خاليا بالكلية من الفتن فإنه يختار أقلها فتنة، وأهونها شرا، وبينوا أن الهجرة لا تسقط إلا في صورة العجز المطلق، وأن الضن بالمال أو الوطن ليس من عوائق الهجرة، فإن الشارع قد ألغى ذلك، فلا تسقط الهجرة إلا إذا سدت السبل، وأصبح المقيم بدار الكفر بمثابة المقعد والمأسور، وحتى هؤلاء تجب عليهم نية الهجرة عندما تواتيهم الفرصة السانحة لذلك (يراجع فتوى الونشريسي في ذلك) ولقد ذكر -رحمه الله- في نهاية فتواه أن: {محبة الموالاة

الشركية، والمساكنة النصرانية، والعزم على رفض الهجرة، والركون إلى الكفار، والرضا بدفع الجزية، ونبذ العزة الإسلامية، والطاعة الإلهية، والبيعة السلطانية، وظهور السلطان النصراني عليها، وإذلاله إياها بفواحش عظيمة مهلكة قاصمة الظهور، يكاد أن يكون كفرا والعياذ بالله تعالى!}.

المبحث الخامس

مزيد من الضوء على ما وقع من أهل الأندلس بعد هجرتهم إلى المغرب

نظرا لوجود التشابه النسبي بين ما وقع من أهل الأندلس في هجرتهم إلى المغرب ثم ندمهم على ذلك، وبين كثير من صور الهجرة والتجنس المعاصرة، هل لكم في أن تفصلوا لنا القول في ملابسات هذا الاستفتاء، وما كان من جواب الونشريسي عليه؟

لقد تقدم أبو عبد الله محمد بن قطية إلى الونشريسي صاحب المعيار بسؤال حول من ندم من أهل الأندلس على الهجرة منها إلى المغرب، عندما تعرض لبعض المصاعب في إقامته في المغرب، وعزم على الرجوع إلى الأندلس، والدخول في ذمة أهلها، إيثارا للحياة الدنيا على الآخرة، وقد كان نص السؤال على النحو التالي:

{أن جماعة من أهل الأندلس المهاجرين إلى المغرب تركوا ما كانوا فيه من دور وجناب وغير ذلك من أنواع الأصول: فهم قد خرجوا من ممتلكاتهم، وزيادة على خروجهم من ممتلكاتهم، بذلوا المال الكثير ليسمح لهم بالخروج، وكان خروجهم فرارا بأديانهم وأنفسهم وأهليهم وذرياتهم، وما بقي بأيديهم وأيدي بعضهم من الأموال، ووقع استقرارهم بأرض المغرب تحت الحكم

الإسلامي، ووقع الاستفتاء عما صدر عنهم من:

١- أنهم ندموا على الهجرة بعد استقرارهم ببلاد الإسلام، وسخطوا ما أصبحوا عليه من الضيق، ولم يجدوا بدار الإسلام التي هي المغرب بالنسبة إلى التسبب في طلب أنواع المعاش مبتغاهم، فلم يجدوا رفقا ولا يسرا، ولا مرتفقا، ولم يجدوا الأمن الذي يتمكنون معه من التصرف في الأقطار.

٢- أنهم صرحوا في كلامهم بأنواع من قبيح الكلام الدال على ضعف دينهم، وعدم صحة يقينهم في معتقدهم، وأن هجرتهم لم تكن لله ولا لرسوله – صلى الله عليه وسلم – كما زعموا، وإنما كانت لدنيا يصيبونها عاجلا عند وصولهم، جارية على وفق أهوائهم.

٣- لما لم يجدوها وفق أغراضهم صرحوا بذمهم دار الإسلام وشنئها، وشتم الذي كان السبب لهم في هذه الهجرة وسبه، ومدح دار الكفر وأهله، والندم على مفارقة دار الكفر، وربما حفظ عن بعضهم أنه قال على جهة الإنكار للهجرة إلى دار الإسلام التي هي وطن المغرب: إلى هاهنا يهاجر من هناك؟! بل من هاهنا يجب الهجرة إلى هناك، يعني دار الكفر.

وقال آخر منهم: إن جاء صاحب قشتالة إلى هذه النواحي نسير إليه، ونطلب منه أن يردنا إلى هناك، يعني دار الكفر.

وقال آخرون: إنهم يرومون إعمال الحيلة في الرجوع إلى دار الكفر، معاودة للدخول تحت الذمة الكافرة كيف أمكنهم ذلك!

٤- ما حكم هؤلاء؟ وما لحقهم في ذلك من الإثم ونقص رتبة الدين، والجرحة؟

- وقد كان جواب الونشريسي على النحو السابق، من وجوب الهجرة، وكونها لا تسقط إلا في صورة العجز المطلق، وأن الضن بالمال أو الوطن ليس من عوائق الهجرة، والذي اختتمه قوله السابق إن { محبة الموالاة الشركية، والمساكنة النصرانية، والعزم على رفض الهجرة، والركون إلى الكفار، والرضا بدفع الجزية، ونبذ العزة الإسلامية، والطاعة الإلهية، والبيعة السلطانية، وظهور السلطان النصراني عليها، وإذلاله إياها بفواحش عظيمة مهلكة قاصمة الظهور، يكاد أن يكون كفرا والعياذ بالله تعالى! }.

المبحث السادس
قضية التجنس على الصعيد التونسي

كما أثيرت هذه القضية كذلك في تونس إبان احتلال فرنسا لها، وقيام الشعب التونسي في وجه هؤلاء الغاصبين المعتدين، فأرادت فرنسا أن تطمس هوية المسلمين في هذا البلد المسلم، وأن تفتح أبواب التجنس بالجنسية الفرنسية أمام المسلمين في تونس، والذي يعني بالضرورة في هذا المقام الالتزام بالولاء لفرنسا، والكف عن محاربتها، باعتبار المتجنس قد أصبح أحد رعاياها، بل وقد يحمل على محاربة قومه إذا اقتضى الأمر!

في مثل هذا المناط كانت فتاوى أهل العلم في كل من تونس ومصر، والتي كانت من الحسم والقطع بحيث قد قضت على دابر هذه الفتنة، فقد أعلن المفتون يومئذ أن التجنس في ظل هذه الظروف يعد ردة عن الإسلام، وانسلاخا كاملا من جماعة المسلمين.

يقول الشيخ محمد مختار السلامي مفتي تونس السابق:

عملت بعض الدول الاستعمارية على تيسير دخول المستعمرين في جنسيتها، بل أغرتهم على ذلك بفوائد مادية، وهي تهدف من ذلك إلى تكثير أفراد شعبها من ناحية، وإلى سلخ القوة العديدة للشعوب المستعمرة، وقام العلماء في أقطار العالم الإسلامي بفضح الكيد الاستعماري، وتحذير المسلمين من ذلك، اعتبروا ذلك خروجًا عن الملة.

فبينوا أولًا: أن المتجنس هو شخص قد اختار عن طواعية رفض أحكام الشريعة، مفضلًا عليها أحكام القانون الوضعي، فيصبح ملزمًا في حياته الزوجية بتطبيق الأحكام الوضعية، لا ينفذ له طلاق، ويجبر على الإقامة معها، والإنفاق عليها، وتقسيم تركته حسب القانون الوضعي المتغير، ولا يترافع في قضاياه إلى المحاكم الشرعية، بل يرفعها إلى المحاكم القانونية الوضعية، ويقبل أحكامها مطلقا.

وحدوث الفتاوى بكفره اعتمادًا على ما جاء في الفتاوى الخيرية، سئل عن رجل قال: لا أعمل بالشرع، إنه إذا قال ذلك لاعتقاد عدم أحقية الشرع، أو استخفافًا، فلا ريب في كفره (ص ١٠٦) والمتجنس رافض لحكم الشرع.

وكذا على ما جاء في الفتاوى الهندية أنه لو طلب أحد الخصمين غريمه أن يذهب معه إلى الشرع فامتنع قائلًا: لا أذهب إلا جبرًا، يكون كافرًا (٢ / ٢٢٧) وفي نفس الصفحة لو قال الرجل لغيره: حكم الشرع في الحادثة كذا، فقال: أنا أعمل بالرسم لا بالشرع يكفر.

الْعُلَمَاءُ واستندت فتاواهم من كفر المتجنس إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآَخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [1]، وإلى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ

---

(١) سورة آل عمران، آية ٨٥.

يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَنْ يَكْفُرُواْ بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالًا بَعِيدًا وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾[1]، ثم قوله بعد ذلك: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾[2].

والمتجنس في العهد الاستعماري هو رجل يقيم في دار الإسلام بعد أن تغلب عليها غير المسلمين، فيكون اختياره لتغيير جنسيته رفضًا لأحكام الإسلام وتفضيلًا أن يطبق عليه قانون الدولة الغازية، ولا شك أن ذلك موجب للارتداد.

يقول القرطبي: «وكل من طعن في حكم الحاكم ورده، فيه ردة، يستتاب، وأما إن طعن في الحاكم نفسه لا في الحكم فله تعزيره، وله أن يصفح عنه (أحكام القرآن: ٥/ ٢٦٦) إذ الطعن في الحكم معناه رمي الشارع إما بالظلم أو القصور، وكلاهما موجب كفر.

- ولا يخفى أن هذا المناط يختلف عن المناط الذي نتحدث عنه في ظل الموادعة ومواثيق السلام التي تربط بين الأمم.

إن المناط المعاصر الذي نتحدث عنه مناط مغاير، وخلاصته كما هو ظاهر، أنه يتحدث عن مسلم يقيم في الغرب، في دولة لا تعلن حربها على قومه، ولا

(١) سورة النساء، آية ٦٠.

(٢) سورة النساء، آية ٦٥.

تفتنه في دينه، ولا تحول بينه وبين إقامة شعائره، بل وتتيح له من بعض أعمال الدعوة ما لا يتاح له معشاره في بعض بلاد المسلمين، ولا تلزمه بالقتال في صفوفها إذا تعارض ذلك مع معتقداته الدينية، وقد يكون بعض هؤلاء ممن أوذي في بلده، وأخرج منه ولا سبيل له إلى العودة إليه، لا لشيء، إلا لأنه يقول ربي الله، ولا شك أن هذا مناط يختلف بالكلية عن المناط الأول الذي شهد هذه المواقف القاطعة من أهل العلم وحملة الشريعة، وإذا اختلف المناط تمهد سبيل لاختلاف الفتوى بطبيعة الحال.

وقد رأينا تباين مواقف المعاصرين من أهل الفتوى نظرا لتباين المناطات، ففي الوقت الذي أفتى فيه رئيس المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر الشيخ حماني بأن من تجنس بجنسية دولة كافرة، فقد ارتد، ويحرم تزويجه بالمرأة المسلمة، وتجري عليه أحكام الردة كاملة: من حرمانه من الإرث، وعدم غسله ودفنه في مقابر المسلمين.

رد عليه الشيخ أبو بكر الجزائري ردا مطولا جاء فيه: (أما أنا شخصياً فلا أقول بكفره، ولا بردته، وأبرأ إلى الله تعالى من أن أكفر مسلماً وأحكم عليه بالردة، كما أبرأ إلى الله تعالى ممن يكفر مسلماً، أو يحكم بردته لمجرد أنه تابع لدولة كافرة قانونياً، وهو يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيم الصلاة، ويؤتي الزكاة، ويصوم رمضان، ويحج بيت الله الحرام، ويحل ما أحل الله ورسوله، ويحرم ما حرم الله ورسوله من المطاعم والمشارب والمناكح وغيرها.

وإن كان مفتي الديار الجزائرية يرى أن علاج مشكلة ملايين المسلمين ممن يعيشون في ديار الكفر هي الحكم بالردة على من تجنس منهم بجنسية دولة كافرة، فأنا لا أرى هذا علاجاً أبداً) ثم بين فيه ما يجب على المسلمين في الغرب، فذكر أنه لا تسعهم الإقامة في الغرب (إلا بالالتزام بما يلي:

١- أن ينووا الرباط في سبيل الله، وذلك بتكثير سواد المسلمين في ديار الكافرين.

٢- أن يقوموا بالدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة.

٣- أن يصححوا عقائدهم، ويعبدوا ربهم بما شرع لهم، ويهذبوا أخلاقهم ويكملوا في آدابهم؛ لتكون دعوتهم بالحال، وهي أنفع من دعوة القال باللسان، وليعلموا أن هذا لا يتم إلا بوجود علماء صالحين، يربونهم عقائد وعبادات وأخلاقاً وآداباً، فليطلبوا هؤلاء العلماء، وليطيعوهم طاعة كاملة ما أمروهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر).

ثم قال: (فإذا فعلوا هذا، وتحقق لهم، فهم مرابطون في سبيل الله، ولهم أن يأخذوا جنسية الدولة التي هم فيها، سواء كانوا مهاجرين أو مواطنين على شرط أن يكون التجنس- وهو غير التدين قطعياً- مساعداً لهم على دعوة الإسلام التي هم مرابطون من أجلها).

خلاصة الوحدة

نخلص من دراسة هذه الوحدة إلى ما يلي:

١- التجنس في الأصل عقد بين الدولة والمتجنس، يلزم المتجنس بقبول شرائع وقوانين الدولة، ويكون سلمًا لأوليائها، حربًا على أعدائها.

٢- التجنس منه ما يكون اختياريًا يسعى الشخص إليه بنفسه، ومنه ما يكون اضطراريا لابد للإنسان فيه.

٣- التجنس الاضطراري يبحث حكمه في ضوء الأحكام الفقهية للإكراه.

٤- أما التجنس الاختياري فلابد فيه من التفريق بين الحكم الأصلي للتجنس في صورته المطلقة. وبين حكمه في ضوء ما احتف به من ملابسات في واقع الجاليات الإسلامية المقيمة خارج ديار الإسلام.

٥- التجنس في صورته المطلقة لا حظ له من المشروعية، أما إذا كان التجنس بجنسية دولة غير إسلامية لا يعدو- مع عدم الإخلال بمقتضيات عقد الأمان- أن يكون وسيلة لترتيب المتجنس شئون نفسه، وهو باق على ولائه لله ولرسوله، عاملًا على تحقيق مصلحة للإسلام والمسلمين فهو مشروع.

٦- صدرت فتاوى من علماء الأمة قديما في قضايا تشبه هذه القضية كفتوى الونشريسي، وفتوى السلامي، وغيرهم.

أسئلة التقويم الذاتي

أولًا: أسئلة الصواب والخطأ :

ضع علامة (✓) أمام العبارة الصحيحة، وعلامة (✗) أمام العبارة الخاطئة فيما يلي:

١- التجنس في الأصل عقد بين الدولة وبين المتجنس ولا يلزم منه قبوله شرائع هذه الدولة. ( )

٢- التجنس قد يكون اضطراريا لابد للإنسان في كسبه. ( )

٣- للتجنس حكم واحد لا يختلف في حالتي الضرورة والاختيار. ( )

٤- لاشك أن الحكم يختلف إذا كان التجنس اضطراريًا عما إذا كان اختياريا، كمن فرض عليه التجنس في ظل الاحتلال. ( )

٥- التجنس عندما يكون اختياريا قد يدخل في حكم الإكراه. ( )

٦- التجنس الاضطراري يدخل في باب الإكراه ويناقش حكمه على هذا الأساس. ( )

٧- كان عمار بين ياسر ممن أكره على الكفر لكنه لم يكفر. ( )

٨- كان عمار بن ياسر ممن أكره على الكفر فكفر وقد قبل الله عذره. ( )

٩- الجنس الاختياري من المحرمات القطيعة مطلقًا. ( )

١٠- التجنس الاختياري في صورته الأصلية المطلقة من المحرمات القطعية. ( )

١١- ليس من الصواب الحكم على التجنس بدون النظر لواقع الجاليات الإسلامية المقيمة خارج بلاد المسلمين. ( )

١٢- هناك فرق بين التجنس وبين الأحلاف والمعاهدات. ( )

١٣- الأصل أن الإقامة في بلاد الكفر مع القدرة على الإقامة في بلاد الإسلام ممنوعة. ( )

١٤- لا فرق بين التجنس بجنسية دولة غير إسلامية وبين التجنس بجنسية دولة إسلامية، فالكل يحكم بالقوانين الوضعية. ( )

١٥- ينبغي أن ينظر في حالات التجنس بجنسية الدول غير الإسلامية، كل حالة على حدة، ويفتي فيها العالم المتخصص. ( )

ثانيًا: أسئلة الاختيار من متعدد:

اختر الإجابة الصحية مما بين الأقواس:

١- التجنس بجنسية الدول غير الإسلامية (لا يجوز مطلقًا- يجوز مطلقًا- ينظر إلى كل حالة بمفردها).

٢- كان سيدنا (عمار بن ياسر- عبد الله بن مسعود- بلال بن رباح) قد أكره على الكفر لكن الله تعالى عذره.

٣- التجنس بجنسية الدول غير الإسلامية يدخل تحت الإكراه إذا كان تجنسًا (اضطراريًا- اختياريًا- لا يدخل تحت الإكراه مطلقًا).

٤- التجنس الاختياري بجنسية الدول غير الإسلامية في صورته الأصلية المطلقة (حرام قطعًا – فيه احتمال للحرمة والحل- مكروه فقط).

٥- هناك فرق بين التجنس وبين (الأحلاف- المعاهدات- كليهما).

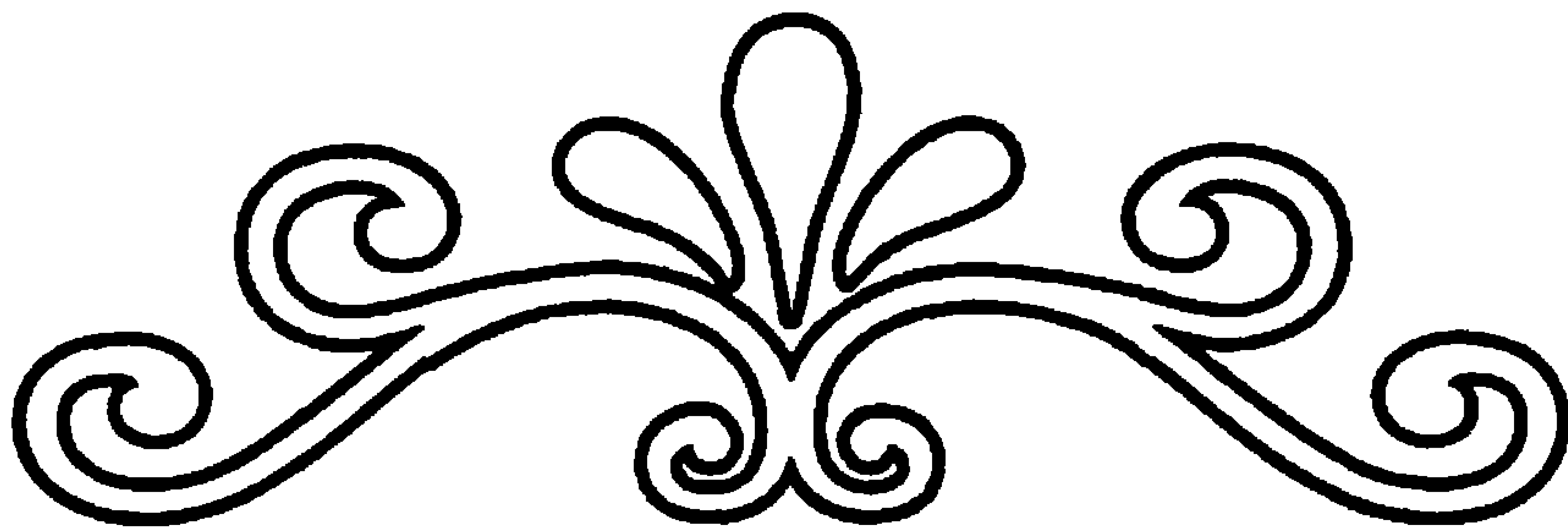
٦- التجنس الاضطراري يدخل تحت (الردة – الفسق- الإكراه).

النشاط التعليمي للوحدة الرابعة

عزيزي الدارس:

حتى تكتسب المزيد من المعلومات المتعلقة بموضوع هذه الوحدة نقترح عليك إنجاز النشاط التعليمي التالي:

اعقد مقارنة بين المصالح والمفاسد التي يمكن أن تترتب على تجنس المسلمين بجنسيات دول غير إسلامية، وبين أيهما أرجح: المفاسد أم المصالح.



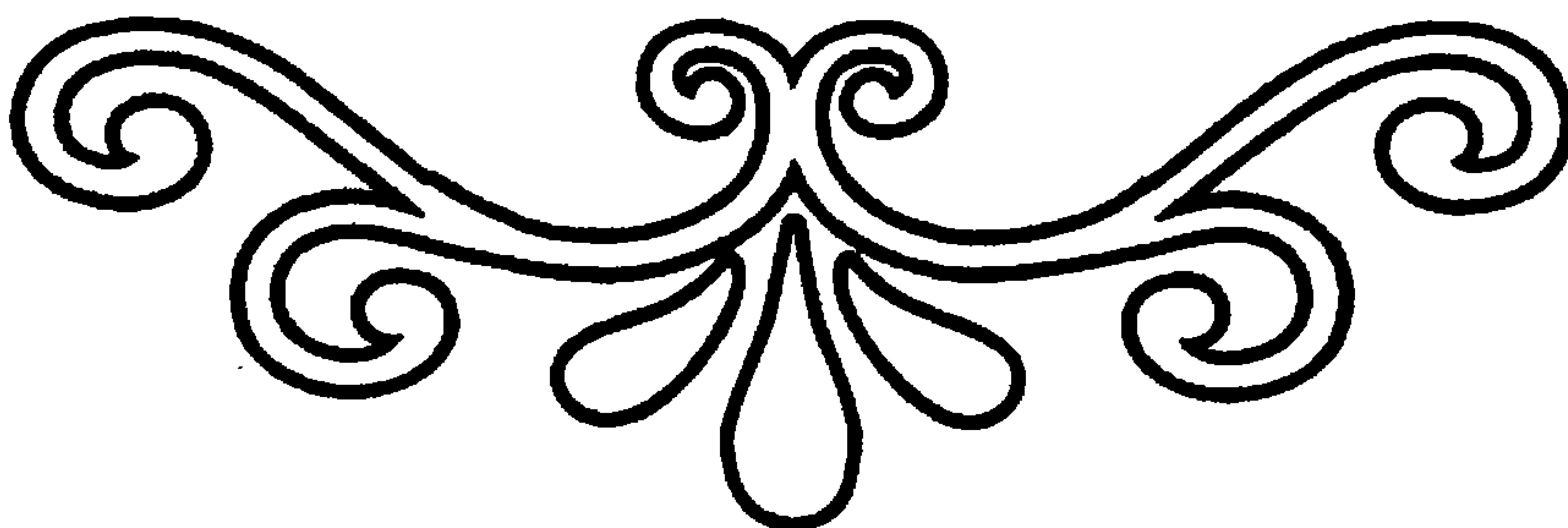
الوحدة الخامسة

التأمين في أمريكا

الدكتور

يوسف الشبيلي

أستاذ الفقه المقارن بمعهد العلوم الإسلامية
والعربية بواشنطن سابقًا
عضو المجمع



محتويات الوحدة الخامسة

تحتوي هذه الوحدة على أربعة مباحث

المبحث الأول: التعريف بعقد التأمين، وأنواعه، وخصائصه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف عقد التأمين

المطلب الثاني: أنواع التأمين

المطلب الثالث: خصائص عقد التأمين

المبحث الثاني: أقوال العلماء المعاصرين في حكم التأمين التجاري

المبحث الثالث: قاعدة الغرر في الشريعة وعلاقتها بعقد التأمين

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في حقيقة الغرر

المطلب الثاني: شروط كون الغرر مؤثرًا

المطلب الثالث: تطبيق الضوابط السابقة على عقد التأمين

المبحث الرابع: الفروق بين التأمين التجاري والتأمين التعاوني وصيغة مقترحة لشركة تأمين تجاري، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الفروق بين التأمين التجاري والتأمين التعاوني

المطلب الثاني: مقترحات لصيغة لشركة تأمين تعاوني

أهمية دراسة الوحدة:



تكمن أهمية دراسة هذه الوحدة في أن التـأمين مـن العقـود التي شاعت بين الناس وأصبح ضرورة في الحياة العامـة وفي المعـاملات الماليـة الخاصة وتوسع حتى شمل مجالات متعددة وأصبح إجباريا في بعض الحـالات، فلا بد للمسلم من أن يتعرف على حكم الشرع في هذه النازلة، مـا يوافـق منهـا الشرع وما لا يوافقه، والدارس لهذه الوحدة يجد فيها بغيته فيتعرف عـلى صـور التأمين المختلفة في المجتمع الأمريكي وحكم كل صورة في الشريعة المطهرة



الأهداف التعليمية:

يُرجى منك عزيزي الدارس بعد دراستك لهذه الوحدة أن تكون قادراً على:

التمييز بين أنواع التأمين المنتشرة في المجتمع الأمريكي وتعرف الحكم الشرعي لكل نوع.

المبحث الأول
التعريف بعقد التأمين، وأنواعه، وخصائصه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
تعريف عقد التأمين

أولا: تعريف التأمين في اللغة:

التأمين مأخوذ من الأمن، والمادة الثلاثية (أم ن) هي مادة واحدة، وإن تعددت صور الاشتقاق؛ فالأمن: ضد الخوف ونقيضه. وفي التنزيل: ﴿وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾[1]، ﴿أُوْلَـئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ﴾[2].

والأمانة؛ ضد الخيانة.

والإيمان ضد الكفر، وهو بمعنى التصديق: ضد التكذيب.

ثانيا:تعريف التأمين في الاصطلاح:

يعرف التأمين بأنه: عقد بين طرفين أحدهما يسمى المؤمن والثاني المؤمن له (أو المستأمن) يلتزم فيه المؤمن بأن يؤدي إلى المؤمن لمصلحته مبلغا من المال أو إيرادا

---

(١) قريش: ٤.

(٢) الأنعام: ٨٢.

مرتبا أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع حادث أو تحقق خطر مبين في العقد، وذلك في مقابل قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له إلى المؤمن.

وفي العصر الحاضر لا يقوم بالتأمين فرد نحو فرد بل تقوم به شركات مساهمة كبيرة يتعامل معها عدد ضخم من المستأمنين، فيجتمع لها مبالغ كبيرة من أقساط التأمين، وتؤدي من هذه الأقساط المجتمعة ما يستحق عليها من تعويضات عند وقوع الحوادث المؤمن منها، ويبقى رأسمالها سندا احتياطيا، ويتكون ربحها من الفرق بين ما تجمعه من أقساط وما تدفعه من تعويضات.

ثالثا: نشأته

التأمين بمعناه الحقيقي المتعارف عليه عقد حديث النشأة في العالم فهو لم يظهر إلا في القرن الرابع عشر الميلادي في إيطاليا حيث وجد بعض الأشخاص الذين يتعهدون بتحمل جميع الأخطار البحرية التي تتعرض لها السفن أو حمولتها نظير مبلغ معين (التأمين البحري)، ثم ظهر بعده التأمين من الحريق ثم التأمين على الحياة، ثم انتشر بعد ذلك التأمين وتنوع حتى شمل جميع نواحي الحياة فأضحت شركات التأمين تؤمن الأفراد من كل خطر يتعرضون له في أشخاصهم وأموالهم ومسئولياتهم بل أضحت بعض الحكومات تجبر رعاياها على بعض أنواع التأمين.

المطلب الثاني
أنواع التأمين

(أ) ينقسم التأمين من حيث شكله إلى تأمين تعاوني وتأمين تجاري:

١- التأمين التعاوني (أو التبادلي) (أو بالاكتتاب):

في هذا النوع من التأمين يجتمع عدة أشخاص معرضين لأخطار متشابهة فيدفع كل منهم اشتراكًا معينًا، وتخصص هذه الاشتراكات لأداء التعويض المستحق لمن يصيبه الضرر، وإذا زادت الاشتراكات على ما صرف من تعويض كان للأعضاء حق استردادها، وإذا نقصت طولب الأعضاء باشتراك إضافي لتغطية العجز، أو أنقصت التعويضات المستحقة بنسبة العجز، وأعضاء شركة التأمين التعاوني لا يسعون إلى تحقيق ربح، بل إلى تخفيف الخسائر التي تلحق بعض الأعضاء، فهم يتعاقدون ليتعاونوا على تحمل مصيبة قد تحل ببعضهم، وتدار الشركة بوساطة أعضائها، فكل واحد منهم يكون مؤمنا ومؤمنًا له.

٢- التأمين التجاري ذي القسط الثابت:

في هذا النوع من التأمين: وهو النوع السائد الآن الذي تنصرف إليه كلمة التأمين لدى إطلاقها، يلتزم المؤمن له بدفع قسط محدد إلى المؤمن، وهو الشركة التي يتكون أفرادها من مساهمين آخرين غير المؤمن لهم، وهؤلاء المساهمون هم المستفيدون بأرباح الشركة، ففي التأمين بقسط ثابت يكون المؤمن له غير المؤمن الذي يسعى دائما إلى الربح، بخلاف التأمين التعاوني الذي لا يسعى إلى الربح

أبدا، وإنما غاية أفراده التعاون على تحمل المخاطر، وهذا الهدف الإنساني النبيل لا يوجد إلا في التأمين التعاوني ولا يوجد البتة في التأمين بقسط ثابت، فالفكرة الاسترباحية البحتة هي الأساس هنا والفكرة التعاونية غلاف براق لها فقط.

(ب) وينقسم التأمين من حيث موضوعه إلى قسمين رئيسيين:

١- تأمين الأضرار:

وهو يتناول المخاطر التي تؤثر في ذمة المؤمن له، والغرض منه تعويض الخسارة التي تلحق المؤمن له بسبب الحادث وهو ينقسم إلى قسمين:

- التأمين على الأشياء؛ ويراد به تعويض المؤمن له من الخسارة التي تلحقه في ماله كالتأمين من الحريق والسرقة.

- والتأمين من المسئولية؛ ويراد به ضمان المؤمن له ضد الرجوع الذي قد يتعرض له من جانب الغير بسبب ما أصابهم من ضرر يسأل عن التعويض عنه، وأهم صوره تأمين المسئولية الناشئة من حوادث السيارات أو من حوادث العمل.

وفي تأمين الأضرار يلتزم المؤمن بتعويض المؤمن له عند حدوث الكارثة في حدود مبلغ التأمين، أي أن المؤمن يدفع للمؤمن له أقل المبلغين؛ المبلغ المؤمن به، والمبلغ الذي يغطي الضرر الناشئ عن الحادثة، وليس للمؤمن له أن يجمع بين مبلغ التأمين ودعوى التعويض ضد الآخرين المسئولين عن الحادث، وإنما يحل المؤمن محل المؤمن له في الدعاوى الكائنة له ضد من تسبب في الضرر.

٢- تأمين الأشخاص:

وهو يتناول كل أنواع التأمين المتعلقة بشخص المؤمن له، ويقصد به دفع مبلغ معين للإنسان في وجوده أو سلامته، يحدده المؤمن باتفاق بينهما، ولا يتأثر بالضرر الذي يصيب المؤمن له، وللمؤمن له الجمع بين مبلغ التأمين من المؤمن والتعويض ممن تسبب في الضرر، فالمؤمن هنا لا يحل محل المؤمن له.

ويشمل تأمين الأشخاص نوعين أساسيين:

١. **التأمين على الحياة، وله صور متعددة أهمها:**

- **التأمين لحالة الوفاة:** وقد يكون عمريا وقد يكون مؤقتًا وقد يكون تأمين البقاء حسب الاشتراط.

- **التأمين لحال البقاء أو لحال الحياة:** ومن أمثلته التأمين المضاد.

- **التأمين المختلط البسيط:** وهو أن يلتزم فيه المؤمن بأداء المبلغ المؤمن إما في تاريخ معين للمؤمن له نفسه إذا ظل حيا في هذا التاريخ، وإما إلى المستفيد المعين أو إلى ورثة المؤمن له إذا مات قبل التاريخ، ويكون القسط في هذا النوع أكبر من النوعين السابقين، وهذا النوع هو أكثر شيوعا في التأمين على الحياة.

٢. **التأمين من الحوادث الجسمانية:**

وهو النوع الثاني من نوعي التأمين على الأشخاص، ويلتزم فيه المؤمن بدفع مبلغ من المال إلى المؤمن في حالة ما إذا أصابه في أثناء المدة المؤمن فيها حادث جسماني، أو إلى المستفيد المعين إذا مات المؤمن له.

(ج) التقسيم الثالث: تأمين خاص وتأمين اجتماعي:

١- فالتأمين الخاص هو ما يعقده المؤمن على نفسه من خطر معين، ويكون الدافع إليه هو الصالح الشخصي.

٢- والتأمين الاجتماعي هو ما كان الغرض منه تأمين الأفراد الذين يعتمدون في معاشهم على كسب عملهم من بعض الأخطار التي يتعرضون لها فتعجزهم عن العمل كالمرض والشيخوخة والبطالة والعجز. وهو يقوم على فكرة (التضامن الاجتماعي) ويشترك في دفع القسط مع المستفيد أصحاب العمل والدولة التي تتحمل هنا العبء الأكبر.

(د) التقسيم الرابع: تأمين إجباري وتأمين اختياري:

١- فالأول ما ألزمت به الدولة في قطر رعاياها كالتأمين الاجتماعي والتأمين على السيارات.

٢- الثاني ما كان خلاف ذلك.

المطلب الثالث
خصائص عقد التأمين

١- أنه عقد من عقود التراضي، باعتبار أن الإيجاب والقبول ضروريان فيه فينعقد بمجرد توافق الإيجاب والقبول، لكنه لا يثبت عادة إلا بوثيقة تأمين (بوليصة) يوقع عليها المؤمن.

٢- وهو عقد ملزم للجانبين؛ حيث إنه ينشئ التزامات متقابلة في ذمة كل طرف من طرفيه قبل الآخر؛ وتنشأ هذه الالتزامات من اللحظة التي يتم فيها العقد بركنيه الإيجاب والقبول.

٣- وهو عقد احتمالي؛ لأن خسارة أو ربح كل من طرفي العقد غير معروف وقت العقد.

٤- وهو عقد زمني (أي مستمر) حيث لا يتم الوفاء بالالتزام المترتب عليه بصفة فورية، وإنما يستغرق الوفاء بهذا الالتزام مدة من الزمن هي مدة نفاذ العقد.

٥- وهو عقد إذعان: حيث يتولى أحد طرفي العقد وضع الشروط التي يريدها ويوضعها على الطرف الآخر فإن قبلها دون مناقشة أو تعديل أبرم العقد وإلا فلا.

٦- وهو عقد معاوضة من حيث إن كل واحد من طرفيه يأخذ مقابلا لما يعطي.

٧- وهو عقد مسمى: والعقود المسماة هي التي تخضع للأحكام العامة من حيث انعقادها وآثارها.

المبحث الثاني
أقوال العلماء المعاصرين
في حكم التأمين التجاري

لم يكن التأمين معروفًا عند فقهائنا المتقدمين؛ لأنه لم يرد فيه نص شرعي ولم يكن من بين الصحابة والأئمة المجتهدين من تعرض لحكمه.

وكان من أول من تكلم عن حكمه من الفقهاء الفقيه الحنفي ابن عابدين في حاشيته على الدر المختار.

وللعلماء المعاصرين ثلاثة أقوال في حكم التأمين، ونشير إلى هذه الأقوال بشيء من الإيجاز:

القول الأول: المنع مطلقًا:

ومن أبرز أدلة هذا القول:

١- أنه عقد يقوم على المقامرة والغرر؛ لأنه عقد معلق على خطر تارة يقع وتارة لا يقع، فهو قمار معنى، ولأن كلًّا من طرفي العقد لا يدري عند إنشائه ما سيأخذ ولا ما سيعطي، وبقدر ربح أحد الطرفين في العقد تكون خسارة الآخر، فالعقد دائر بين الغنم والغرم، وهذا حقيقة عقد الغرر.

٢- أن فيه ربا؛ لأن التأمين مبادلة نقود (وهي أقساط التأمين) بنقود أخرى (وهي التعويض) بدون تقابض ولا تماثل. وفي حال التأمين على الحياة تحدد فوائد ربوية تدفع للمؤمن له مع ما دفعه من أقساط إن بقي حيًّا حتى نهاية مدة العقد.

نوقش هذا الدليل: بعدم التسليم بأن فيه ربا لأمرين:

الأول: أن المعاوضة حقيقة بين نقود تدفع أقساطًا للمؤمن ومنفعة هي تحمله تبعة الكارثة وضمانه رفع أضرارها، فأحد البدلين هو منفعة وهي ليست من الأموال الربوية.

والثاني: أن ما يدفعه المؤمن للمؤمن له ليس بدلًا عن الأقساط بدليل أنه قد لا يدفع شيئًا في كثير من حالات التأمين، ولا يدفع إلا حيث يقع الخطر وذلك إنما يكون على سبيل التبعية لتحمله تبعة الحادث، ولو صح هذا الاستدلال لأمكن وصف أي مقامرة بأنها ربا.

٣- أن فيه أكلًا للمال بالباطل، فالمؤمن يأخذ أقساط التأمين بغير مقابل إذا لم يحصل للمؤمن له أي ضرر.

القول الثاني: جواز التأمين:

ومن أبرز من ذهب إلى ذلك الشيخ مصطفى الزرقا، والشيخ علي الخفيف رحمهما الله.

ومن أبرز أدلتهم:

١- أن التأمين عقد جديد لم يتناوله نص شرعي ولا يوجد في أصول الشريعة ما يمنع جوازه، فيبقى على الأصل وهو الحل.

٢- القياس على ما ذكره فقهاء الحنفية في ضمان خطر الطريق، وذلك فيما إذا قال شخص لآخر: اسلك هذا الطريق فإنه آمن، فإن أصابك شيء فأنا ضامن،

فلو سلكه وأخذ ماله فإنه يضمن. ووجه الشبه بين هذا وبين عقد التأمين أن الضامن هنا ضمن مع أنه غير متسبب في الضر كما أنه يضمن شيئًا مجهولًا ومحتمل الوقوع، وكذلك المؤمن يصح تضمينه ولو لم يكن متسببًا إذا التزم بذلك، ولو كان التعويض مجهولًا.

ويناقش: بعدم التسليم بهذا القياس لأمرين:

الأول: أن تضمين الأحناف له فيما لو ثبت هذا لأنه هو السبب لكونه غره حتى سلك هذا الطريق الخطر.

والثاني: ولأن ما ذكره فقهاء الأحناف فيما إذا ضمن بلا عوض، أما هنا فالمؤمن يضمن بعوض.

١- القياس على قاعدة الالتزام والوعد الملزم عند المالكية، وخلاصتها: أن من وعد غيره عدة بغرض أو تحمل خسارة أو نحو ذلك مما ليس بواجب عليه في الأصل فإنه يلزمه الوفاء بوعده لا سيما إذا دخل الموعود في السبب، كما لو قال: تزوج، وأعطيك المهر.

ويناقش: بأنه قياس مع الفارق لأن الوعد الملزم عند المالكية تبرع من الواعد ابتداء على غير عوض وبدون مقابل، بخلاف التأمين.

٢- أن التأمين يحقق مصالح متعددة فهو يمنح الأمان والاطمئنان للمستأمن، ويساهم في تحقيق مصالح اقتصادية بفضل تأسيسه على التعاون الذي يؤدي إلى توزيع أعباء المخاطر بين المستأمنين، وتحقيق التكافل فيما بينهم،

وهذا من المصالح المرسلة التي جاءت الشريعة بحفظها.

ويناقش بأن المصلحة إذا تعارضت مع نصوص الشريعة فهي ملغاة ولا يلتفت إليها، فضلًا عن أنه من الممكن تحقيق مصالح التأمين بصورة التأمين التعاوني بدون الوقوع في المحاذير الشرعية.

القول الثالث: تحريم التأمين على الحياة وجواز التأمين فيما عدا ذلك:

كالتأمين الطبي والتأمين على الممتلكات، وحجة هذا القول:

أن التأمين الطبي والتأمين على الممتلكات لا يراد منه الحصول على النقد وإنما يقصد منه تحمل التبعة، فإن كان تأمينًا طبيًّا فبتحمل العلاج، وإن كان على السيارات فبإصلاحها وهكذا، فلا يقصد منه المال لذاته.

وأما التأمين على الحياة فإن المقصود منه النقود، فالربا فيه ظاهر لأن المؤمن له يدفع نقودًا قليلة مقسطة مقابل الحصول على نقود كثيرة مؤجلة.

الترجيح:

الذي يظهر – والله أعلم– أن التأمين التجاري محرم من حيث الأصل، وبهذا صدرت قرارات عدد من المجامع والهيئات الشرعية، ومن ذلك قرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم ٥١ وتاريخ ٤/ ٤/ ١٣٩٧هـ. وقرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الأولى شعبان ١٣٩٨، والمجمع الفقهي الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، في القرار رقم ٩(٩/ ٢) سنة ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.ونصه:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه.

قرار رقم ٢

بشـــأن

التأمين وإعادة التأمين

أما بعد:

فإن مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من ١٠ – ١٦ ربيع الثاني ١٤٠٦ هـ/ ٢٢ – ٢٨ ديسمبر ١٩٨٥م.

بعد أن تابع العروض المقدمة من العلماء والمشاركين في الدورة حول موضوع "التأمين وإعادة التأمين".

وبعد أن ناقش الدراسات المقدمة...

وبعد تعمق البحث في سائر صوره وأنواعه، والمبادئ التي يقوم عليها والغايات التي يهدف إليها.

وبعد النظر فيما صدر عن المجامع الفقهية والهيئات العلمية بهذا الشأن.

قرر:

١ – أن عقد التأمين التجاري ذا القسط الثابت الذي تتعامل به شركات التأمين التجاري عقد فيه غرر كبير مفسد للعقد. ولذا فهو حرام شرعا.

٢ – أن العقد البديل الذي يحترم أصول التعامل الإسلامي هو عقد التأمين التعاوني القائم على أساس التبرع والتعاون. وكذلك الحال بالنسبة لإعادة التأمين القائم على أساس التأمين التعاوني.

٣ – دعوة الدول الإسلامية للعمل على إقامة مؤسسات التأمين التعاوني، وكذلك مؤسسات تعاونية لإعادة التأمين، حتى يتحرر الاقتصاد الإسلامي من الاستغلال ومن مخالفة النظام الذي يرضاه الله لهذه الأمة، والله أعلم [١].

وبمثل ذلك صدر قرار مجمع الفقه التابع للرابطة، وقرار مجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية.

ومما ينبغي النظر فيه مأخذ التحريم، وبيان ذلك كالآتي:

١- فالتأمين على الحياة محرم لأمرين، الربا والغرر، وقد سبق بيان ذلك.

٢- وأما ما عداه من أنواع التأمين التجاري الأخرى فجريان الربا فيها غير ظاهر، ولا يسلم من المناقشة، وإنما الواضح من هذه الأنواع أن فيها غررًا، وعلى هذا فتنطبق على هذه الأنواع قاعدة الغرر في الشريعة، وتجري عليها أحكامه، وهذا يقودنا إلى الحديث عن الغرر وضوابطه في الشريعة.

---

(١) مجلة المجمع ٢/ ٧٣١.

المبحث الثالث
قاعدة الغرر في الشريعة
وعلاقتها بعقد التأمين

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
في حقيقة الغرر

الغرر في اللغة اسم مصدر من التغرير، وهو الخطر، والخدعة، وتعريض المرء نفسه أو ماله للهلكة[1]. وتعددت تعريفات أهل العلم للغرر:

فعرفه السرخسي بأنه: ما يكون مستور العاقبة[2].

وعرفه القرافي بأنه: هو الذي لا يدرى هل يحصل أم لا[3].

وعرفه السبكي بأنه: ما انطوى عليه أمره وخفي عليه عاقبته[4].

وعرفه شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه: المجهول العاقبة[5].

---

(١) المصباح المنير ص٣٢٤.

(٢) المبسوط١٣/ ٦٨.

(٣) الفروق٣/ ٢٦٥.

(٤) تكملة المجموع ٩/ ٢٥٧.

(٥) القواعد النورانية ص١٣٨.

وهذه التعريفات متقاربة فالغرر أن يدخل الإنسان في المعاملة وهو يجهل عاقبتها، والعقد في هذه الحالة يكون دائرا بين الغنم والغرم فإذا غنم أحد العاقدين غرم الآخر. والفرق بين الميسر والغرر أن الميسر يكون في اللعب والمغالبات بينما الغرر يكون في المبايعات، يقال: باع غررًا، ولعب قمارًا.

المطلب الثاني
شروط كون الغرر مؤثرًا

الأصل في بيع الغرر هو التحريم. يدل على ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صصص "نَهَى عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ، وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ"[(١)].

قال النووي: النهي عن بيع الغرر أصل عظيم من أصول كتاب البيوع، يدل فيه مسائل كثيرة غير منحصرة، وقال: وبيع ما فيه غرر ظاهر يمكن الاحتراز عنه ولا تدعو إليه الحاجة باطل[(٢)].

وينقسم الغرر من حيث تأثيره على العقد إلى: غرر مؤثر في العقد وغرر غير مؤثر. قال ابن رشد الحفيد: اتفقوا على أن الغرر ينقسم إلى مؤثر في البيوع وغير مؤثر[(٣)].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب البيوع باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر برقم ٢٧٨٣، وأبو داود في سننه كتاب البيوع باب في بيع الغرر برقم ٢٩٣٢، والترمذي في سننه كتاب البيوع باب ما جاء في كراهية بيع الغرر برقم ١١٥١، والنسائي في سننه كتاب البيوع باب بيع الحصاة برقم ٤٤٤٢، وابن ماجه في سننه كتاب التجارات باب النهي عن بيع الحصاة وبيع الغرر برقم ٢١٨٥.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ١٥٦.

(٣) بداية المجتهد٢/ ١٨٧.

ويشترط في الغرر حتى يكون مؤثرا الشروط الآتية:

الشرط الأول: أن يكون الغرر كثيرًا:

قال ابن القيم: "والغرر إذا كان يسيرًا أو لا يمكن الاحتراز منه لم يكن مانعًا من صحة العقد، بخلاف الكثير الذي يمكن الاحتراز منه، وهو المذكور في الأنواع التي نهى رسول الله ﷺ عنها وما كان مساويًا لها لا فرق بينها وبينه، فهذا هو المانع من صحة العقد"[1].

وقال القرافي: "الغرر والجهالة - أي في البيع - ثلاثة أقسام: كثير ممتنع إجماعا، كالطير في الهواء، وقليل جائز إجماعا، كأساس الدار وقطن الجبة، ومتوسط اختلف فيه، هل يلحق بالأول أم بالثاني؟"[2].

وقال الباجي- مبينًا ضابط الغرر الكثير-: "الغرر الكثير هو ما غلب على العقد حتى أصبح العقد يوصف به"[3].

الشرط الثاني: أن يكون الغرر في المعقود عليه أصالة:

فيشترط في الغرر حتى يكون مؤثرا في صحة العقد أن يكون في المعقود عليه أصالة. أما إذا كان الغرر فيما يكون تابعا للمقصود بالعقد فإنه لا يؤثر في العقد. ومن القواعد الفقهية المقررة: أنه يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها، ولذا

---

(١) زاد المعاد ٥/ ٨٢٠.

(٢) الفروق ٣/ ٢٦٥.

(٣) المنتقى ٥/ ٤١.

جاز بيع الحمل في البطن تبعًا لأمه، وجاز بيع اللبن في الضرع مع الحيوان، ومن ذلك أيضًا أنه لا يجوز أن تباع الثمرة التي لم يبد صلاحها مفردة، لنهي النبي ﷺ عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، ولكن لو بيعت مع أصلها جاز، لقول النبي ﷺ: «مَنِ ابْتَاعَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ، فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ، إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ»[1] وقد نقل ابن قدامة الإجماع على جواز هذا البيع، وقال: ولأنه إذا باعها مع الأصل حصلت تبعا في البيع، فلم يضر احتمال الغرر فيها[2].

الشرط الثالث:ألا تدعو للعقد حاجة:

فإن كان للناس حاجة لم يؤثر الغرر في العقد، وكان العقد صحيحًا.

قال ابن تيمية: «ومفسدة الغرر أقل من الربا فلذلك رخص فيما تدعو الحاجة إليه منه، فإن تحريمه أشد ضررًا من ضرر كونه غررًا، مثل بيع العقار جملة وإن لم يعلم دواخل الحيطان والأساس»[3] وقال الكمال عن عقد السلم: ولا يخفى أن جوازه على خلاف القياس. إذ هو بيع المعدوم، وجب المصير إليه بالنص والإجماع للحاجة من كل من البائع والمشتري[4].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب المساقاة باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو في...... برقم ٢٢٠٥، ومسلم في صحيحه كتاب البيوع باب من باع نخلًا عليها ثمر برقم ٢٨٥١.

(٢) المغني ٤/ ٢٣١.

(٣) القواعد النورانية ص١٤٠.

(٤) فتح القدير٦/ ٢٠٦.

وقال النووي: "مدار البطلان بسبب الغرر والصحة مع وجوده أنه إذا دعت الحاجة إلى ارتكاب الغرر ولا يمكن الاحتراز عنه إلا بمشقة أو كان الغرر حقيرًا جاز البيع، وإلا فلا"[١].

والدليل على هذا الشرط جواز بيع المغيبات في الأرض كالجزر والبصل ونحوها، وبيع ما مأكوله في جوفه كالبطيخ والبيض ونحو ذلك مع ما فيه من الغرر، وإنما جاز للحاجة المقتضية لشراء هذه الأشياء دون فتحها أو إخراجها من الأرض.

الشرط الرابع: أن يكون الغرر في عقد من عقود المعاوضات المالية:

وقد اشترط هذا الشرط المالكية فقط، حيث يرون أن الغرر المؤثر هو ما كان في عقود المعاوضات، وأما عقود التبرعات فلا يؤثر فيها الغرر. واختار هذا القول ابن تيمية وابن القيم، وغيرهما[٢].

والدليل يؤيد ما ذهب إليه المالكية فإن النبي ﷺ نهى عن بيع الغرر فيختص النهي في المبايعات ويبقى ماعداها على أصل الحل. ويدل على ذلك ما ورد عنه عليه الصلاة والسلام لما جاءه رجل من الأنصار بكبة من خيوط شعر أخذها

---

(١) المجموع ٩/ ٢٥٨.

(٢) بداية المجتهد ٢/ ٤٠٢ مجموع فتاوى ابن تيمية ٣١/ ٢٧٠ أعلام الموقعين ٢/ ٩.

من المغنم، فقال له: «أما ما كان لي فهو لك»[1] ووجه الدلالة أن النبي ﷺ وهبه نصيبه من الكبة مع عدم العلم بقدر الموهوب[2].

(١) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الجهاد باب في فداء الأسير بالمال برقم ٢٣١٩، والنسائي في سننه كتاب النحل باب هبة المشاع برقم ٣٦٢٨، وأحمد في مسنده من مسند المكثرين من الصحابة من مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما برقم ٦٤٤١، وحسنه الألباني في صحيح أبي داود برقم ٢٦٩٤ وفي صحيح النسائي برقم ٣٦٨٨.

(٢) أعلام الموقعين ٢/ ٩.

المطلب الثالث
تطبيق الضوابط السابقة
على عقد التأمين

تبين مما سبق أن التأمين التجاري محرم لما فيه من الغرر، وذلك فيما عدا التأمين على الحياة، وعلى ذلك فمتى اختل شرط من شروط الغرر المؤثر فإن التأمين يكون جائزًا، ذلك أن الناظر في عقود الغرر التي جاءت الشريعة بإبطالها كحبل الحبلة وبيع الحصاة وبيع الملامسة والمنابذة ونحوها يدرك أن الغرر المحرم ما كان على سبيل اللعب والمقامرة حيث لا يثمر عائدًا للبلد ولا يحقق مصلحة للفرد ولا للمجتمع، وليس ثمة حاجة تدعو إليه، بخلاف العقود التي لا بد للناس منها وقد تنطوي على شيء من الغرر فليس من مبادئ الشريعة تحريم مثل ذلك.

وعلى ذلك فيمكن القول: إن الأصل في التأمين هو التحريم، ولا يجوز إلزام الناس بنظام تأميني قائم على المعاوضة الربحية بين المؤمن والمؤمن له، وأما الدخول في عقد التأمين بالنسبة للأفراد فيجوز في الحالات الآتية:

الحالة الأولى: إذا كان التأمين تابعًا في العقد غير مقصود أصالة فيه:

فإذا وقع العقد على شيء وجاء التأمين تبعًا لذلك فيغتفر وجوده في ذلك العقد، ولا حرج على المسلم من الدخول فيه، ولهذه الحال أمثلة متعددة، فمن ذلك:

١- التأمين الذي تقدمه الشركات لموظفيها على أنه مزية من المزايا التي تعطيها للموظفين. فهذا التأمين جزء من مستحقات متعددة للموظف ولم يقع عقد الإجارة (الوظيفة) عليه أصالة.

٢- التأمين على السلع عند شرائها -كالسيارات والأجهزة الكهربائية-، سواء أفرد بمبلغ مستقل عن قيمة السلعة أو لم يفرد، بشرط أن يكون التأمين في صفقة واحدة مع شرائه للجهاز.

٣- التأمين على السيارة المستأجرة إذا أمن المستأجر على السيارة في عقد الإجارة نفسه، ولو زادت قيمة الأجرة بسبب التأمين.

٤- التأمين على البضائع عند شحنها إذا كانت الشركة الناقلة تقدم خدمة التأمين مع عقد الشحن نفسه.

ففي جميع ذلك يجوز الدخول في التأمين، وأخذ العوض عند استحقاقه.

وقد يرد على هذه الأمثلة اعتراضان:

الأول: أن الغرر المغتفر هو التابع الذي لا يمكن فصله عن أصله كما في الثمرة على النخل، أما هنا فالتأمين يمكن فصله عن أصله فلا يعد تابعًا.

والجواب: أنه لا يلزم أن يكون التابع مرتبطًا بأصله لا ينفك عنه، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام في حديث ابن عمر السابق: «مَنِ ابْتَاعَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ، فَثَمَرَتُها لِلْبَائِعِ، إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ المُبْتَاعُ» إذ الأصل فصل الثمرة عن النخلة بدون شرط، ومع ذلك جاز بيعها تبعًا لأصلها بالشرط. وهذا يدل على أنه لو اشترط المشتري تأمين

السلعة على البائع فهو شرط صحيح إذا كان هذا الشرط مقترنًا بالعقد.

والثاني: أن التأمين في الأمثلة المذكورة له وقع في الثمن بخلاف الحمل في البطن والثمرة في النخل ونحو ذلك مما يذكره الفقهاء من صور الغرر المغتفر فإن التابع ليس له ثمن.

والجواب: بعدم التسليم بأن التابع في الأمثلة التي يذكرها الفقهاء ليس له ثمن، بل إن له تأثيرًا في قيمة أصله فالناقة الحامل بلا شك أغلى ثمنًا من غيرها، ولهذا كان تغليظ الدية في القتل العمد بإيجاب أربعين خلفة – أي ناقة حاملًا – على الجاني. وفي بيع النخل بثمره للمشتري أن يشترط الثمرة أو لا يشترط، ولا شك أن الثمن يختلف بوجود هذا الشرط من عدمه.

والثالث: أن التأمين بذاته محرم بخلاف الحمل والثمرة واللبن ونحوها فإنها مباحة في ذاتها.

والجواب: أنه لا فرق بين التأمين وهذه الأشياء المذكورة في هذا الجانب، فالكل إذا أفرد بالعقد صار بيعه محرمًا.

الحالة الثانية: إذا كان التأمين تقتضيه الحاجة:

ويقصد بالحاجة أن يلحق الإنسان حرج ومشقة إذا لم يؤمن، ولا يلزم أن يصل إلى مرحلة الضرورة، بل يكفي وجود الحاجة لاستباحة هذا العقد، كما تقدم.

ويشترط لهذه الحال أن تتحقق شروط الحاجة من حيث كونها حقيقية لا موهومة، وأن تقدر بقدرها، وألا يوجد عقد آخر مباح تندفع به الحاجة.

وتختلف الحاجة باختلاف الأحوال والأشخاص والأمكنة والأزمنة، فما يحتاجه صاحب المركبة العامة غير ما يحتاجه صاحب المركبة الخاصة، والحاجة إلى تأمين المسكن في البلاد التي تكثر فيها الكوارث يختلف عن البلاد التي يندر فيها ذلك.

ومن الأمثلة التي تدخل في هذه الحال:

١- التأمين الطبي في البلاد التي تكون تكلفة العلاج فيها باهظة، ولا يتحملها المقيم بدون تأمين.

٢- تأمين المركبة إذا كان نظام البلد الذي يقيم فيه الشخص يلزم بذلك، ويجب أن يقتصر في ذلك على الحد الذي تندفع به الحاجة، وهو الحد الأدنى الذي يلزم به نظام البلد.

٣- تأمين المساكن والمراكز الإسلامية ضد الحوادث والسرقات والحريق إذا كانت الحاجة تقتضي مثل ذلك.

٤- التأمين للأعطال الطارئة على الطرق العامة عن طريق شركات المساعدة كشركة (AAA)، لا سيما أن هذه الشركة تقدم خدمات أخرى غير التأمين كالخرائط الإرشادية وتقديم المشورة عبر الهاتف وغير ذلك.

الحالة الثالثة: إذا كان التأمين تعاونيًا:

لأن الغرر الذي في العقد مغتفر لكونه من عقود التبرعات، والتأمين التعاوني يختلف في أهدافه وآثاره عن التأمين التجاري، فالتعاوني يهدف إلى

تحقيق التكافل والتعاون فيما بين المستأمنين وهو بهذا يحقق مقصدًا من مقاصد الشريعة الإسلامية بخلاف التأمين التجاري فإن الهدف منه الاسترباح والمعاوضة فلذا كان محرمًا.

ومن صور التأمين التعاوني المعاصرة:

١- التأمين الاجتماعي الذي تقدمه الحكومات والهيئات العامة للمواطنين.

٢- البرامج التقاعدية والادخارية التي تستثمر فيها الأموال المدخرة في وسائل استثمارية مباحة.

٣- التأمين الطبي الذي ترعاه الدولة وتتقاضى رسومًا ربما تكون في كثير من الأحيان رمزية.

٤- الجمعيات التعاونية والتأمين المعمول به في النقابات المهنية ونحوها.

المبحث الرابع
الفروق بين التأمين التجاري والتأمين التعاوني وصيغة مقترحة لشركة تأمين تجاري

المطلب الأول
الفروق بين التأمين التجاري والتأمين التعاوني

ذهب عامة العلماء المعاصرين إلى تحريم التأمين التجاري وجواز التأمين التعاوني، وقد أخذ بهذا القول معظم هيئات الفتوى الجماعية، كهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية ومجمع الفقه الإسلامي التابع للرابطة، ومجمع الفقه التابع للمنظمة، وغيرها؛ وذلك لما يشتمل عليه التأمين التجاري من الغرر والمقامرة وأكل المال بالباطل، بخلاف التأمين التعاوني فإن مبناه على التكافل والتضامن. وإن الناظر بعين الإنصاف في واقع صناعة التأمين اليوم ليدرك ما في هذا القول من التوسط والاعتدال، ومدى موافقته لمقاصد الشريعة الإسلامية، بتحقيق مصالح الناس وسد حاجاتهم دون غبن أو ضرر. وإحصائيات التأمين أوضح شاهدٍ على ذلك، ففي نظام التأمين التجاري تتكدس الأموال الطائلة لدى شركات التأمين في مقابل تعويضات تعد يسيرة مقارنة بما تحققه من أرباح، مما نتج عنه استئثار الأقلية الثرية بمزايا التأمين وخدماته، بينما الأكثرية الفقيرة

محرومة منها لكونها غير قادرة على تحمل أقساط التأمين، وقد أوهمت تلك الشركات الناس أن لا مجال لتفتيت المخاطر إلا بهذا الأسلوب، وهو أمر تكذبه تجارب التأمين التعاوني التي طبقت في عددٍ من الدول المتقدمة فكانت أكثر نجاحًا وتحقيقًا لأهداف التأمين من شركات التأمين التجاري.

ويتضح الفرق بين هذين النوعين في كون نظام التأمين التجاري قائمًا على أساس أن تتولى إدارة التأمين شركة مستقلة عن المؤمن عليهم، وتستحق هذه الشركة جميع أقساط التأمين في مقابل التزامها بدفع مبالغ التأمين عند استحقاقها، وما يتبقى لديها من فائض أقساط التأمين فإنها لا تعيده للمؤمن لهم؛ لأنها تعتبره عوضًا في مقابل التزامها بالتعويضات المتفق عليها، وإذا لم تفِ الأقساط المحصلة لدفع كل التعويضات فلا يحق لها الرجوع عليهم بطلب زيادة أقساط التأمين.

بينما في التأمين التعاوني يجتمع عدة أشخاص معرضين لأخطار متشابهة، ويدفع كل منهم اشتراكًا معينًا، وتخصص هذه الاشتراكات لأداء التعويض المستحق لمن يصيبه الضرر، وإذا زادت الاشتراكات على ما صرف من تعويض كان للأعضاء حق استردادها، وإذا نقصت طولب الأعضاء باشتراك إضافي لتغطية العجز، أو أنقصت التعويضات المستحقة بنسبة العجز. ولا مانع من أن يتولى إدارة التأمين التعاوني جهة مستقلة عن المؤمن لهم أنفسهم وأن تتقاضى أجورًا أو عمولات مقابل إدارتها للتأمين، ولا يمنع كذلك من أن تأخذ جزءًا من أرباح استثمارات أموال التأمين بصفتها وكيلًا عنهم في الاستثمار.

وبهذا يظهر أن شركة التأمين في كلا النوعين قد تكون شركة منفصلة عن المؤمن عليهم، كما أنها في كليهما قد تكون شركة ربحية – أي أنها تهدف إلى الربح–، ويظهر الفرق بين النوعين في ثلاثة أمور رئيسة:

الفارق الأول (في قصد المؤمن عليهم): فالأقساط المقدمة من حملة الوثائق في التأمين التعاوني يقصد منها التعاون على تفتيت الأخطار، تأخذ هذه الأقساط صفة الهبة (التبرع).

أما التأمين التجاري فهو من عقود المعاوضات المالية الاحتمالية.

الفارق الثاني (في الالتزام): في التأمين التجاري هناك التزام تعاقدي بين شركة التأمين والمؤمن لهم، إذ تلتزم الشركة تجاه المؤمن عليهم بدفع التعويضات، وفي مقابل ذلك تستحق كامل الأقساط المدفوعة، بينما في التأمين التعاوني لا مجال لهذا الالتزام، إذ إن التعويض يصرف من مجموع الأقساط المتاحة، فإذا لم تكن الأقساط كافية في الوفاء بالتعويضات طلب من الأعضاء زيادة اشتراكاتهم لتعويض الفرق، وإلا كان التعويض جزئيًا بحسب الأرصدة المتاحة.

الفارق الثالث (في محل الاسترباح): فلا تهدف شركة التأمين التعاوني إلى الاسترباح من الفرق بين أقساط التأمين التي يدفعها المؤمن لهم وتعويضات الأضرار التي تقدمها الشركة لهم، بل إذا حصلت زيادة في الأقساط عن التعويضات المدفوعة لترميم الأضرار ترد الزيادة إلى المؤمن عليهم، أو تبقى هذه الزيادة لدى الشركة كاحتياطي لعمليات التأمين اللاحقة ولا تدخل في المركز المالي للشركة.

بينما الفائض في التأمين التجاري يكون من استحقاق شركة التأمين في مقابل التزامها بالتعويض تجاه المؤمن لهم.

الفارق الرابع(في كيفية إدارة التأمين): ففي شركة التأمين التعاوني تكون العلاقة بين حملة الوثائق(المؤمن عليهم) وشركة التأمين (المؤمن) على الأسس التالية:

(أ) يقوم المساهمون في الشركة بإدارة عمليات التأمين، من إعداد الوثائق وجمع الأقساط، ودفع التعويضات وغيرها من الأعمال الفنية، في مقابل أجرة معلومة وذلك بصفتهم القائمين بإدارة التأمين وينص على هذه الأجرة بحيث يعتبر المشترك قابلًا لها.

(ب) يقوم المساهمون باستثمار(رأس المال) المقدم منهم للحصول على الترخيص بإنشاء الشركة، وكذلك لها أن تستثمر أموال التأمين المقدمة من حملة الوثائق، على أن تستحق الشركة حصة من عائد استثمار أموال التأمين بصفتهم المضارب.

(جـ) تمسك الشركة حسابين منفصلين، أحدهما لاستثمار رأس المال، والآخر لحسابات أموال التأمين ويكون الفائض التأميني حقًا خالصًا للمشتركين (حملة الوثائق).

(هـ) يتحمل المساهمون ما يتحمله المضارب من المصروفات المتعلقة باستثمار الأموال نظير حصته من ربح المضاربة، كما يتحملون جميع مصاريف إدارة التأمين نظير عمولة الإدارة المستحقة لهم.

(و) يقتطع الاحتياطي القانوني من عوائد استثمار أموال المساهمين ويكون من حقوقهم وكذلك كل ما يتوجب اقتطاعه مما يتعلق برأس المال[1].

(ز) بينما العلاقة بين حملة الوثائق وشركة التأمين، في التأمين التجاري، أن ما يدفعه حملة الوثائق من أموال تكون ملكًا للشركة ويخلط مع رأسمالها مقابل التأمين. فليس هناك حسابان منفصلان كما في التأمين التعاوني.

(١) ندوة البركة الثانية عشرة للاقتصاد الإسلامي، قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي ص٢١٢.

المطلب الثاني
مقترحات لصيغة شركة تأمين تعاوني

لعل من أبرز ملامح هذه الصيغة ما يأتي:

(أ) أن يتولى إدارة التأمين التعاوني شركة مساهمة، يكون للمساهمين فيها مركز مالي منفصل على وجه الحقيقة عن المركز المالي لعمليات التأمين.

(ب) للشركة المساهمة أن تخصم جميع المصاريف الإدارية والتشغيلية من مجموع أقساط التأمين، وأن تتقاضى أجورًا مقابل إدارتها لعمليات التأمين بصفتها وكيلًا بأجر، ولها كذلك أن تستثمر أموال المؤمن لهم في استثمارات مباحة، وتستحق بذلك نسبة من أرباح تلك الاستثمارات بصفتها شريكًا مضاربًا.

(جـ) على الشركة أن تتجنب الدخول في استثمارات محرمة كالسندات وغيرها، سواء أكان ذلك في الاستثمارات الخاصة بالمساهمين أم بالاستثمارات الخاصة بعمليات التأمين.

(د) التزام الشركة تجاه المؤمن لهم بالتعويض على نوعين؛ جائز وممنوع. أما الجائز فأن تلتزم الشركة بإدارة أعمال التأمين بأمانة واحتراف، ومتى قصرت في ذلك فإنها تتحمل تبعات ذلك التقصير والتعويض عنه. وأما الممنوع فأن تلتزم التزامًا مطلقًا بالتعويض سواء أكانت الأضرار من الشركة أم من غيرها، فهذا يتعارض مع قاعدة التأمين التعاوني. وبدلًا عن ذلك فللشركة أن تكوّن احتياطيات من فائض أقساط التأمين، ولا تدخل هذه الاحتياطيات ضمن

قائمة حقوق المساهمين بل تكون خاصة بأعمال التأمين.

(هـ) للشركة أن ترتبط بعقود إعادة تأمين لتفتيت المخاطر، بشرط أن تكون هذه العقود من قبيل التأمين التعاوني.

خلاصة الوحدة

نخلص من دراسة هذه الوحدة إلى ما يلي:

١- التأمين عقد بين طرفين يلزم المؤمن له بدفع قسط شهرى للمؤمن على أن يلتزم الأخير بتعويض المؤمن له عند حدوث حادث أو تطرق خطر مبين في العقد.

٢- التأمين عقد حديث النشأة في العالم ظهر لأول مرة في إيطاليا في القرن الرابع عشر الميلادي وعرفه المسلمون في القرن الثالث عشر الهجري وأول من تكلم فيه من الفقهاء هو الفقيه الحنفي ابن عابدين.

٣- ينقسم التأمين من حيث شكله إلى تأمين تعاوني وتأمين تجاري.

٤- ينقسم التأمين من حيث موضوعه إلى قسمين رئيسيين:

١- تأمين الأضرار.

٢- تأمين الأشخاص.

ويشمل تأمين الأشخاص نوعين أساسيين:

٣- التأمين على الحياة، وله صور متعددة أهمها:

٤- التأمين من الحوادث الجسمانية.

٥- التقسيم الثالث للتأمين: تأمين خاص وتأمين اجتماعي.

٦- التقسيم الرابع: تأمين إجباري وتأمين اختياري.

٧- للعلماء المعاصرين ثلاثة أقوال في حكم التأمين الجواز مطلقا، والمنع مطلقا، والتوسط بينهما فيجيز بعض الأنواع ويحرم بعضها.

٨- الأصل في بيع الغرر هو التحريم. يدل على ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ ((نَهَى عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ، وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ)) [(١)].

٩- شروط الغرر

الشرط الأول: أن يكون الغرر كثيرًا.

الشرط الثاني: أن يكون الغرر في المعقود عليه أصالة.

الشرط الثالث: ألا تدعو للعقد حاجة.

الشرط الرابع: أن يكون الغرر في عقد من عقود المعاوضات المالية.

١٠- هناك فوارق بين التأمين التعاوني والتجاري في قصد المؤمن عليهم وفي الالتزام وفي محل الاسترباح وفي كيفية إدارة الشركة.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب البيوع باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر برقم ٢٧٨٣، وأبو داود في سننه كتاب البيوع باب في بيع الغرر برقم ٢٩٣٢، والترمذي في سننه كتاب البيوع باب ما جاء في كراهية بيع الغرر برقم ١١٥١، والنسائي في سننه كتاب البيوع باب بيع الحصاة برقم ٤٤٤٢، وابن ماجه في سننه كتاب التجارات باب النهي عن بيع الحصاة وبيع الغرر برقم ٢١٨٥.

١١- على المسلمين أن يعملوا على وضع آليات لشركات تأمين تعاوني تعمل لصالح المؤمن عليهم وفق قواعد الشريعة.

١٢- قد يحتاج الإنسان مضطرا إلى التعامل مع شركات التأمين التجاري كما لو احتاج إلى التأمين الطبي في البلاد التي تكون تكلفة العلاج فيها باهظة، ولا يتحملها المقيم بدون تأمين، أو تأمين المركبة إذا كان نظام البلد الذي يقيم فيه الشخص يلزم بذلك، ويجب أن يقتصر في ذلك على الحد الذي تندفع به الحاجة، وهو الحد الأدنى الذي يلزم به نظام البلد.

أسئلة التقويم الذاتي

أولاً: أسئلة الصواب والخطأ:

ضع علامة (✓) أمام العبارة الصحيحة وعلامة (✗) أمام العبارة الخاطئة فيما يلي:

١- التأمين بمعناه الحديث ظهر أول ما ظهر في بريطانيا. ( )

٢- أول نوع من أنواع التأمين ظهورًا هو التأمين البحري. ( )

٣- كان أول من تحدث عن التأمين من الفقهاء ابن القيم. ( )

٤- ينقسم التأمين من حيث موضوعه إلى تعاوني وتجاري ( )

٥- من خصائص عقد التأمين أنه عقد احتمالي. ( )

٦- عقد التأمين من قبيل عقود المعاوضات. ( )

٧- الراجح من أقوال الفقهاء في التأمين التجاري أنه حرام. ( )

٨- يشترط في الغرر حتى يكون مؤثرًا في صحة العقد أن يكون في المعقود عليه أصالة. ( )

٩- يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها. ( )

١٠- بيع السلم على خلاف القياس. ( )

١١- يجوز التأمين على السلع عند شرائها بشرط أن يكون التأمين في صفقة واحدة مع شراء الجهاز. ( )

١٢- يحرم التأمين على البضائع عند شحنها حتى لو كانت الشركة تقدم خدمة التأمين مع عقد الشحن. ( )

١٣- لا حرج في قبول السلع لعقد من عقود التأمين المحرمة عند الضرورة. ( )

١٤- التأمين التعاوني من قبيل الغرر. ( )

ثالثاً: أسئلة الاختيار من متعدد:

اختر الإجابة الصحيحة مما يأتي:

١- التأمين بمعناه الحديث ظهر أول ما ظهر في [إيطاليا- بريطانيا - ألمانيا].

٢- أول نوع من أنواع التأمين ظهورًا هو [التأمين التجاري - التأمين البحري - التأمين على الحياة].

٣- الراجح من أقوال العلماء في التأمين التجاري أنه [حرام - جائز - مكروه].

٤- من العلماء المعاصرين القائلين بجواز التأمين التجاري هو [الشيخ مصطفى الزرقا - الشيخ عبد الوهاب خلاف - كلاهما].

٥- من العلماء المعاصرين القائلين بحرمة التأمين التجاري [الشيخ جاد الحق - الشيخ مصطفى الزرقا - كلاهما].

٦- التأمين التعاوني [حرام - جائز - مختلف في جوازه].

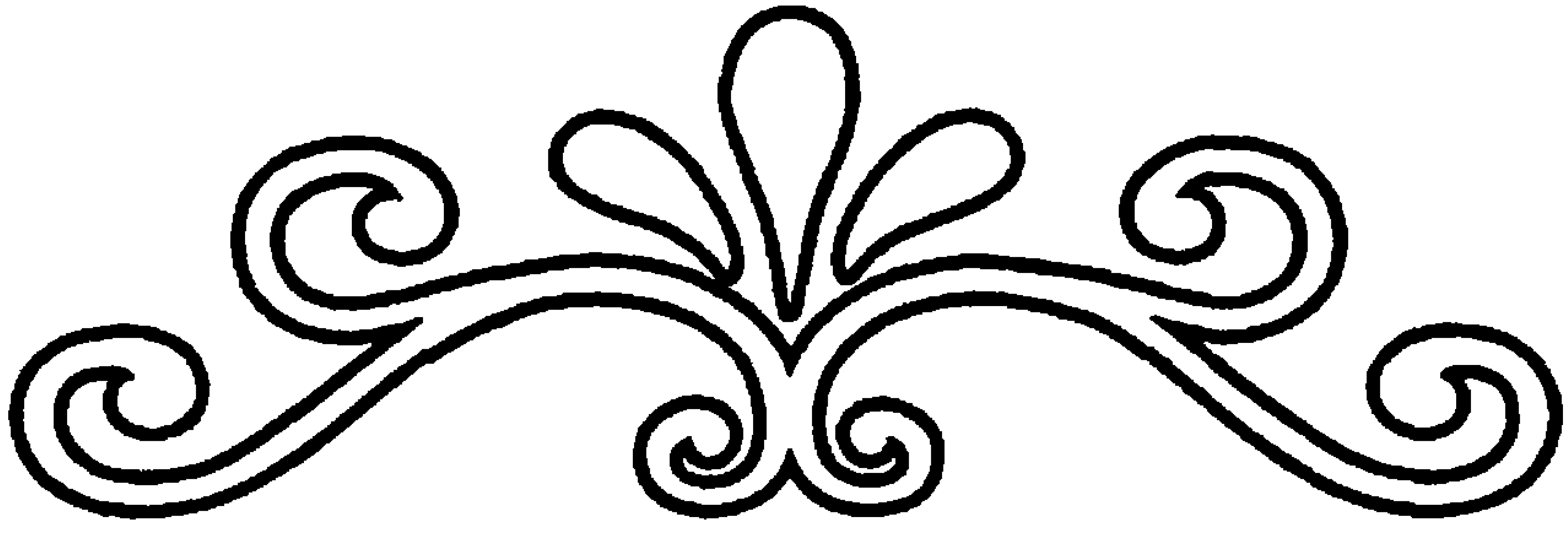
٧- التأمين من حيث شكله ينقسم إلى [قسمين - ثلاثة - أربعة].

النشاط التعليمي للوحدة الخامسة

عزيزي الدارس:

حتى تكتسب المزيد من المعلومات المتعلقة بموضوع هذه الوحدة نقترح عليك إنجاز النشاط التعليمي التالي:

اكتب بحثا عن صور التأمين الموجودة في المجتمع الذي تعيش أنت فيه وبين حكم كل صورة في ضوء ما درست في هذه الوحدة.



الوحدة السادسة

منهجية إثبات الأهلة في ظل المتغيرات المعاصرة

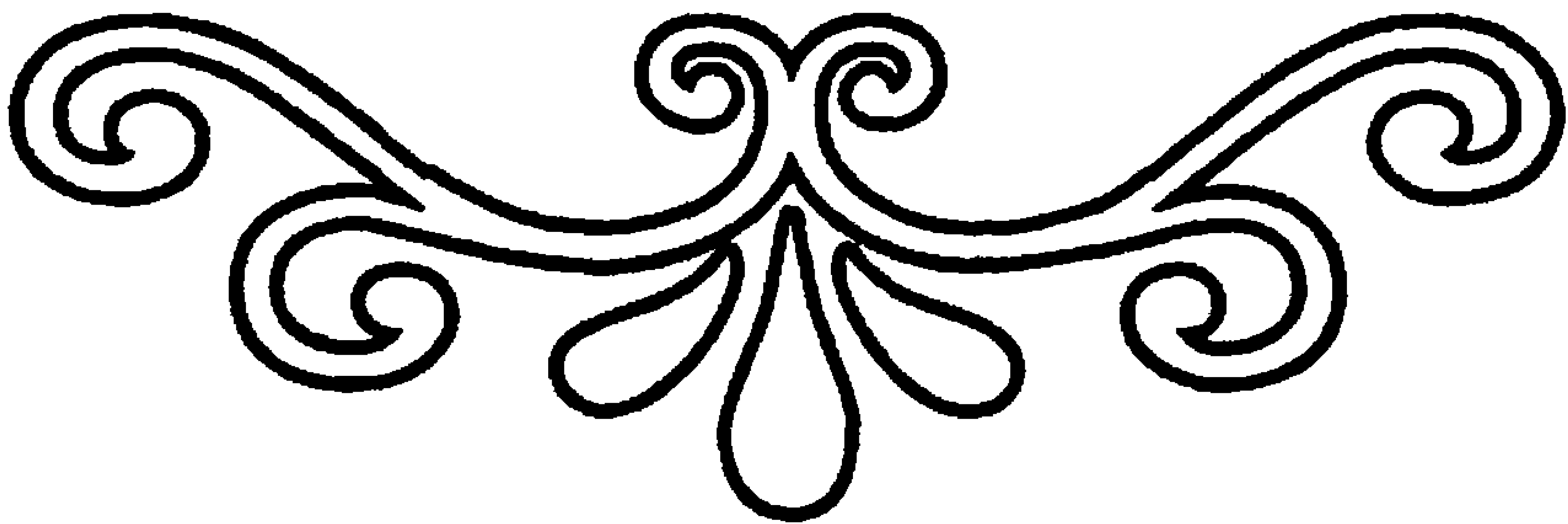
إعداد الأستاذ الدكتور

محمد جبر الألفي

عضو مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا

وأستاذ الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء

جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض



محتويات الوحدة السادسة

تتضمن هذه الوحدة ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** اختلاف المطالع.

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: في تحقيق القول في الخلاف العلمي حول اعتبار اختلاف المطالع وعدم اعتباره.

وينقسم إلى فرعين:

الفرع الأول: اختلاف المطالع من الناحية الفلكية.

الفرع الثاني: اختلاف المطالع من الناحية الفقهية.

المطلب الثاني: في أثر الحدود السياسية في اختلاف المطالع.

المطلب الثالث: السنن الكونية في الشهور القمرية.

المبحث الثاني: في أحكام رؤية الهلال.

وفيه أربعة مطالب.

المطلب الأول: هل يجب على المسلمين ترائي الهلال في كل بلدة.

المطلب الثاني: في رؤية الواحد ورؤية المرأة.

المبحث الثالث: اعتماد الحساب في إثبات الأهلة.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تحقيق القول في الحساب بين القطعية والظنية.

المطلب الثاني: مدى مشروعية الاعتداد بالحساب.

المطلب الثالث: خصوصية الجاليات الإسلامية وأثرها في هذه القضية.

المطلب الرابع: الفرق بين العمل بالحساب في الصلاة والصيام.

أهمية دراسة الوحدة:



ما تزال قضية توحيد مطالع هلال رمضان تثار في كل عام عند اقتراب حلول شهر رمضان المبارك، وما زالت الاختلافات على أشدها بين الدول الإسلامية الرسمية من جهة، وبين الجماعات الإسلامية المتناثرة في أنحاء العالم من جهة أخرى، وما زال يكتنف القضية الكثير من اللغط والأخذ والرد، حتى تصل القضية أحياناً إلى حد التراشق بالتهم، ولم يتمكن المسلمون حتى الآن من الوصول إلى رأي محدد، يوحد كلمتهم ويجمع شملهم، من هنا جاءت أهمية دراسة هذه الوحدة ليكون المسلم على بصيرة من أمره في هذه القضية.



الأهداف التعليمية:

يُرجى منك عزيزي الدارس بعد دراستك لهذه الوحدة أن تكون قادراً على أن:

١- أن تذكر آراء الفقهاء في اختلاف المطالع وأدلتهم والراجح من آرائهم فيها.

٢- أن تعرف آراء الفقهاء قديما وحديثا في العمل بالحساب الفلكي في إثبات الأهلة ونفيها.

٣- أن تصف الأهمية القصوى لتحري الهلال في حياة المسلم؛ لارتباطه بقدر كبير من مسائل العبادات.

٤- أن تعين الفروق الدقيقة بين العمل بالحساب في الصلاة والعمل بالحساب في الصيام.

٥- أن تبدي رأيك في قضية اختلاف المطالع.

المبحث الأول
اختـلاف المطالـع

يراد بالمطالع: مكان طلوع القمر بطرفه الهلالي المنير على أهل الأرض، عند الغـروب أو إثره، في أول ليلة من الشهر القمري[1]. ونبحث هذه المسألة في ثلاثة مطالب:

نخصص أولها لتحقيق القـول في الخـلاف العلمـي حـول اعتبـار اخـتلاف المطالع أو عدم اعتباره، ونبين في الثاني أثر الحدود السياسـية في تحديـد المطـالع، أما الثالث فيحاول تفسير السنن الكونية في توالي الشهور كاملة أو ناقصة.

(١) محمد فتحي الدريني، الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، جامعة دمشق: ١٤١١هـ ص ٥٥١.

المطلب الأول:

تحقيق القول في الخلاف العلمي حول اعتبار اختلاف المطالع أو عدم اعتباره:

ينقسم هذا المطلب إلى فرعين:

الفرع الأول: اختلاف المطالع من الناحية الفلكية.

الفرع الثاني: اختلاف المطالع من الناحية الفقهية.

الفرع الأول: اختلاف المطالع من الناحية الفلكية [(١)]:

أسهب علماء الفلك قديماً وحديثاً في الحديث عن الأهلة وشروط وعوامل اختلاف مطالعها، وخلاصة ما ذكروه في هذه المسألة:

(١) ظاهرة ميلاد الهلال الجديد، والتي يقصد بها فلكياً أول انتقال القمر عن وضعية المحاق وانزياحه عن الاجتماع بالشمس (انسلاخ مركز قرصه عن مركز قرص الشمس كما يبدو من الأرض)، هذه الظاهرة حدث كوني مطلق – أي يحدث في لحظة واحدة بالنسبة لجميع الأرض – ويمكن تحديد توقيته بدقة عالية لعدة سنوات مقبلة، كما يمكن أن تصادف على جزء معين من الأرض، أي

---

(١) إحسان ميرعلي، إثبات الأهلة، رسالة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية الشريعة بجامعة دمشق: ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م، ص ٢٥٠ – ٢٥١. ولمزيد من التفاصيل: الفلك العام، هربرت جونز، جـ١ ص١٣. ورسالة الهلال للشيخ طنطاوي جوهري، مطبعة جورجي: ١٣٣٣هـ. والعذب الزلال في مباحث رؤية الهلال للحاج محمد بن عبد الوهاب الأندلسي ثم الفارسي ثم المراكشي، بتحقيق عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، دون ناشر ودون تاريخ.

ساعة في ليل أو نهار، حسب موضعه النسبي من الشمس، وأما بالنسبة للأرض كلها فتصادف بالطبع جميع ساعات الليل والنهار.

(٢) تخضع رؤية هذا الهلال الجديد لعدة عوامل، أهمها:

أ- المسافة الزاوية بين الشمس والقمر عند الأرض، وتلك تحدد مساحة الجزء المضيء من سطح القمر (قوس النور)، وبالتالي شدة الضوء الذي يصلنا منه، كما أنها السبب المباشر لظهور أطواره المختلفة.

ب- الفترة الزمنية التي يمكثها القمر فوق الأفق بعد غروب الشمس (قوس المكث).

جـ- شدة إضاءة الأفق الغربي بالنسبة للحافة المضيئة (قوس النور) وخلو هذا الأفق مما يمنع الرؤية من السحب والشوائب العالقة في الجو.

(٣) هناك خط يمثل كافة الأماكن التي تشترك – في سبق غيرها – في رؤية الهلال بعيد ولادته، فتتمكن من رؤيته في ساعة واحدة إبان أول ظهور له بعد انمحاقه، ولا يشترط أن تتطابق مواقع هذه الأماكن مع أحد خطوط الطول الجغرافية على الأرض. وبسبب دوران الأرض حول نفسها باتجاه الغرب تتمكن الجهات الواقعة غرب هذا الخط المفترض أن تشاهد الهلال الجديد إلا لعارض خارجي يتعلق بالجو، أو لعارض داخلي يتعلق بالراصد، بخلاف الجهات الواقعة إلى الشرق من هذا الخط.

ومن الجدير بالذكر أن هذا الخط ليس ثابتاً، بل يتغير من شهر لآخر، وهو في كل مرة يكاد يقسم الأرض إلى قسمين: يضم أحدهما الأماكن الواقعة شرقي هذا الخط، ويستحيل فيها رؤية الهلال الجديد. ويضم القسم الآخر كافة البقاع الواقعة غربي هذا الخط، والتي تتمكن من رؤية الهلال الجديد عادة، وبينهما منطقة ممكنة الرؤية بعسر عند حافة القسم الأول وبعسر عند حافة القسم الثاني، وهذا يؤدي إلى أن رؤية القسم الأول ستتأخر عن الثاني بفارق أدناه (١٢) ساعة، وأقصاه (٢٤) ساعة. فإذا تم ميلاد الهلال الجديد بعد غروب الشمس (أي ليلاً) في منطقة ما فلن تكون رؤيته ممكنة إلا في أقصى الآفاق غرباً منها، حيث يتجاوز عمره بضع عشرة ساعة عند غروب الشمس في تلك الآفاق – حسب بعدها – ويستحيل أن يرى في الأماكن التي تغرب فيها الشمس بعد ساعات قليلة من ولادته، بينما سيكون من اليسير رؤيته إذا تم ميلاده في أول النهار في بقعة ما، حيث يتجاوز عمره (١٤) ساعة عند غروب الشمس في تلك البقعة، في الوقت الذي يستغرق مكثه بعد الغروب أكثر من (١٢) دقيقة فيها.

(٤) ما يرى من ظاهرة نسبية رؤية الهلال، بمعنى اختلافها من محل لآخر، يعود بشكل رئيس إلى الاختلاف في غروب الشمس نظراً لارتباط رؤية الهلال بوقت الغروب كما هو المعتاد والمتعارف عليه في سائر البلاد، ومن هنا اكتسبت الرؤية هذه الصفة، أي الإضافة إلى الغروب. وأما من حيث الحقيقة فالأرض كلها تشترك في أول يوم من الشهر القمري، ولكن بداية هذا اليوم (وبالطبع بداية

الشهر تبعاً لها) هي التي ستختلف على وجه الدقة تبعاً لغروب الشمس، كما هو عرف المسلمين في تحديد بداية اليوم.

(٥) لا ينطبق مفهوم خط اتحاد المطالع – كما هو مصطلح عليه فلكياً – على مفهومه الفقهي، الذي يقصد به اختلاف أول الشهر القمري تبعاً لتباعد البلدان؛ لأن الأول لا معنى له؛ لأنه لن يتميز بالحكم عما سواه، بل ستشترك معه جميع المناطق الواقعة إلى الغرب من أول خط تتحد فيه مغارب القمر، ويمكن رؤية هلاله فيها وإن تأخرت قليلاً.

الفرع الثاني: اختلاف المطالع من الناحية الفقهية:

اتفق الفقهاء من مختلف المذاهب على وجوب صيام شهر رمضان برؤية الهلال[١]؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[٢]؛ ولقول النبي ﷺ: "صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ"[٣].

وإنما وقع الخلاف بينهم فيما إذا رئي الهلال في بلد ولم ير في بلد آخر، وجملة أقوالهم في ذلك تعود إلى أربعة:

---

(١) المرداوي، الإنصاف بتحقيق التركي: ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، جـ٧ ص ٣٣٥ (لا خلاف في لزوم الصوم على من رآه).

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) +متفق عليه، البخاري ح(١٩٠٩)، ومسلم ح(١٠٨١).

القول الأول: إذا رئي الهلال في بلد لزم جميع البلاد العمل بهذه الرؤية، والصيام بموجبها، وهو رأي الحنفية والحنابلة، واختاره الليث بن سعد، وهذه بعض نصوصهم:

في المذهب الحنفي: جاء في فتح القدير:(وإذا ثبت في مصر لزم سائر الناس، فيلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب، في ظاهر المذهب)[(١)] وزاد ابن عابدين قوله: (وهو المعتمد عندنا)[(٢)].

وفي المذهب الحنبلي: جاء في الإنصاف قوله: "وإذا رأى الهلال أهل بلد، لزم الناس كلهم الصوم، لا خلاف في لزوم الصوم على من رآه، وأما من لم يره: إن كانت المطالع متفقة لزمهم الصوم أيضاً، وإن اختلفت المطالع فالصحيح من المذهب لزوم الصوم أيضاً)[(٣)].

وفي المغني: (وإذا رأى الهلال أهل بلد لزم جميع البلاد الصوم، وهذا قول الليث)[(٤)].

وينضم إلى هذا الرأي بعض المالكية وبعض الشافعية: ففي المنتقى: (وإذا رأى أهل البصرة هلال رمضان، ثم بلغ ذلك أهل الكوفة والمدينة واليمن، فالذي رواه ابن القاسم وابن وهب عن مالك: لزمهم الصيام، أو القضاء إن فات الأداء)[(٥)].

---

(١) ابن الهمام، فتح القدير، ط ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م، جـ٢/ ٢٤٣.

(٢) ابن عابدين، حاشية رد المحتار: ٢/ ٣٩٣.

(٣) المرداوي، الإنصاف: ٧/ ٣٣٥ – ٣٣٦.

(٤) ابن قدامة، المغني بتحقيق التركي والحلو: ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، جـ٤ ص ٣٢٨.

(٥) الباجي، المنتقى شرح الموطأ، ط. دار الكتاب الإسلامي: ٢/ ٣٧.

وفي طرح التثريب للعراقي: (وقال آخرون: إذا رئي ببلد لزم أهل جميع البلاد الصوم.. وإليه ذهب القاضي أبو الطيب والروياني، وقال: إنه ظاهر المذهب، واختاره جميع أصحابنا، وحكاه البغوي عن الشافعي نفسه)[1].

أدلة هذا القول: الكتاب، السنة، المعقول.

(١) من الكتاب: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[2]. فهذه الآية دليل على وجوب الصيام متى ثبت دخول الشهر بالرؤية، فإذا ثبتت برؤية في بلد لزم الجميع الأخذ بها.

ويؤخذ على هذا الاستدلال: أن الآية عامة، ومعناها – كما قال الطبري–: (من دخل عليه شهر رمضان وهو مقيم في داره فعليه صوم الشهر كله)[3].

(٢) من السنة: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ، فَإِنْ غُمِّيَ عَلَيْكُمْ الشَّهْرُ فَعُدُّوا ثَلَاثِينَ»[4]. جاء في كشاف القناع: أن هذا خطاب للأمة كافة، فمتى ثبتت رؤية الهلال في بلد لزم جميع البلدان الأخذ بهذه الرؤية[5].

(١) العراقي، طرح التثريب، ط. دار الفكر العربي: ٤/ ١١٦.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) الطبري، جامع البيان: ٢/ ١٤٦.

(٤) متفق عليه، البخاري ح(١٩٠٩)، ومسلم ح(١٠٨١) واللفظ له.

(٥) البهوتي، كشاف القناع: ٢/ ٣٠٣.

ويؤخذ على هذا الاستدلال أن الخطاب موجه لأهل كل بلد، فمتى ثبتت الرؤية في بلد لزم جميع من في البلد الصوم، ولا يلزم جميع البلاد[1].

(٣) من المعقول: الشهر اسم لما بين الهلالين، وقد ثبت أن هذا اليوم منه في سائر الأحكام، فيجب صيامه بالنص والإجماع[2]. وما دام قد ثبت أن هذا اليوم من رمضان بشهادة الثقات عندهم، فكذلك في كل مكان، إذ التفرقة تحكم يحتاج إلى دليل، وليس ثمة دليل يوجب التخصيص[3].

القول الثاني: وهو المعتمد في المذهب المالكي، ومضمونه أن الهلال إذا رئي في بلد لزم الصوم البلاد القريبة والبعيدة، أما البلاد البعيدة جداً فلا يلزمهم الأخذ بهذه الرؤية.

واستدلوا بما سبق من أدلة الرأي الأول، واستثنوا البلاد البعيدة جداً للإجماع[4].

جاء في مواهب الجليل ما خلاصته أن الحكم بثبوت رمضان يعم كل من نقل إليه، إذا نقل بشهادة عدلين، أو نقل باستفاضة. وأجمعوا على عدم لحوق رؤيته ما بَعُد، كالأندلس من خراسان[5].

---

(١) ابن حجر، فتح الباري: ٤/ ١٢٣

(٢) ابن قدامة، المغني: ٤/ ٣٢٩.

(٣) الدريني، الفقه الإسلامي المقارن، ص ٥٧٢.

(٤) ابن جزي، القوانين الفقهية، ص ٨٩.

(٥) الحطاب، مواهب الجليل: ٣/ ٢٨٤.

ودعوى الإجماع غير مسلمة، لا بالمعنى الأصولي، ولا بإجماع المذهب، لوجود المخالفين في المذهب المالكي، والمخالفين في المذاهب الأخرى، كما تقدم.

القول الثالث: إذا رئي الهلال في بلد لزم الصوم ما قرب من البلدان دون ما بعد. وهذا قول جمهور الشافعية، وقول عند الحنابلة، وقال به بعض الحنفية وبعض المالكية. وهذه بعض نصُوصهم:

في المذهب الشافعي: ورد في المجموع: (إذا رأوا الهلال في رمضان في بلد ولم يروه في غيره، فإن تقارب البلدان فحكمهما حكم بلد واحد، ويلزم أهل البلد الآخر الصوم بلا خلاف. وإن تباعدا فوجهان مشهوران في الطريقتين، أصحهما: لا يجب الصوم على أهل البلد الأخرى)[1].

في المذهب الحنبلي: في الإنصاف: (وإذا رأى الهلال أهل بلد لزم الناس كلهم الصوم، لا خلاف في لزوم الصوم على من رآه، وأما من لم يره: إن كانت المطالع متفقة لزمهم الصوم أيضاً، وإن اختلفت المطالع فالصحيح من المذهب لزوم الصوم أيضاً... وقيل: تلزم من قارب مطلعهم، اختاره شيخنا - يعني به الشيخ تقي الدين-. وقال في الفروع: وقال شيخنا - يعني به الشيخ تقي الدين-: تختلف المطالع باتفاق أهل المعرفة، فإن اتفقت لزم الصوم، وإلا فلا)[2].

في المذهب الحنفي: قال الزيلعي: (ولا عبرة باختلاف المطالع، وقيل: يعتبر..

---

(١) النووي، المجموع: ٦/ ٢٨٠ - ٢٨١.

(٢) المرداوي، الإنصاف: ٧/ ٣٣٥ - ٣٣٦.

والأشبه أنه يعتبر؛ لأن كل قوم مخاطبون بما عندهم، وانفصال الهلال عن شعاع الشمس يختلف باختلاف الأقطار)[١].

في المذهب المالكي: ذكر ابن عبد البر أن بعض العلماء قال باعتبار اختلاف المطالع، وأن بعضهم قال بعدم اعتباره، ثم قال: (إلى القول الأول أذهب، لأن فيه أثراً مرفوعاً، وهو حديث حسن تلزم به الحجة، وهو قول صاحب كبير لا مخالف له من الصحابة، وقول طائفة من التابعين، ومع هذا: إن النظر يدل عليه عندي)[٢].

أدلة هذا القول: عمدة الاستدلال للقول الثالث حديث كُرَيْب، الذي رواه مسلم، وأن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام. قال: فقدمت الشام فقضيت حاجتها، واستهل عليّ رمضانُ وأنا بالشام، فرأيت الهلال ليلة الجمعة، ثم قدمت المدينة في آخر الشهر، فسألني عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، ثم ذكر الهلال، فقال: متى رأيتم الهلال؟ فقلت: رأيناه ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيته؟ فقلت: نعم، ورآه الناس، وصاموا وصام معاوية، فقال: لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه، فقلت: أولا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ فقال: لا، هكذا أمرنا رسول الله ﷺ[٣].

وجه الاستدلال: أن ابن عباس وأهل المدينة لم يعتدوا برؤية أهل الشام،

---

(١) الزيلعي، تبيين الحقائق: ١/ ٣٢١. وفي شرح فتح القدير مثل ذلك: ٢/ ٢١٣

(٢) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ط. الفاروق الحديثة: ١٤٢٢هـ: ٧/ ١٥٩ – ١٦٠. ومثل ذلك في المنتقى: ٢/ ٣٧.

(٣) رواه مسلم ح(١٠٨٧).

وقول ابن عباس: (هكذا أمرنا رسول الله ﷺ) يدل على أن هذا ليس من اجتهاده، وإنما هو امتثال لما أمر به النبي ﷺ، ويكون هذا الحديث حجة في عدم اعتبار رؤية البلدان المتباعدة، وأن لأهل كل بلد رؤيتهم[1].

ناقش المخالفون حديث كريب من وجهين:

(١) يحمل الحديث على أنهم لا يفطرون بقول كريب وحده، بل لا بد من شهادة رجلين أو استفاضة.

(٢) الحجة إنما تكون في المرفوع من رواية ابن عباس، وليس في اجتهاده، وهذا المرفوع يخالفه حديث صحيح -تقوم به الحجة- وهو ما أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما من أهل السنن بلفظ «**لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوُا الْهِلَالَ وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ**»[2]. وهذا لا يختص بأهل ناحية على جهة الانفراد، بل هو خطاب لكل من يصلح له من المسلمين، فالاستدلال به على لزوم رؤية أهل بلد لغيرهم من أهل البلاد أظهر من الاستدلال به على عدم اللزوم[3].

القول الرابع: وقال به عكرمة – مولى ابن عباس–، والقاسم بن محمد بن أبي

---

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢/ ٢٩٥.

(٢) متفق عليه البخاري ح(١٩٠٦)، ومسلم ح(١٠٨٠).

(٣) الشوكاني، نيل الأوطار: ٤/ ١٩٥.

بكر الصديق، وسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، وإسحاق بن راهويه: أن لكل بلد رؤيته الخاصة به، ولا يلزم برؤية غيره. واستدلوا على ذلك بحديث كريب المتقدم[1].

خلاصة وترجيح:

يمكن رد الأقوال الفقهية في مسألة المطالع إلى اتجاهين:

أولهما: لا يعتد باختلاف المطالع، فإذا رئي الهلال في بلد لزم جميع البلاد العمل بهذه الرؤية، وهذا هو المشهور عند الحنفية والحنابلة، واختاره الليث بن سعد، وحكاه البغوي عن الشافعي، وإليه ذهب القاضي أبو الطيب والروياني، وقال: إنه ظاهر المذهب واختاره جميع أصحابنا. وهو ما رواه ابن القاسم وابن وهب عن مالك، ويمكن أن نقول: إنه رأي المالكية، بعد أن نقلنا عدم ثبوت ما ادعوه من الإجماع على عدم لحوق رؤية الهلال ما بعد من البلاد، كالأندلس من خراسان.

والاتجاه الآخر: يعتد باختلاف المطالع، فلا يلتزم أهل البلد الذي لم ير الهلال برؤية غيرهم، إلا إذا كان بين البلدين تقارب، حدده البعض بحسب مطالع الشمس والقمر، وحدده البعض الآخر بحسب الأقاليم، ورأى بعضهم تحديده بمسافة القصر. وهذا الاتجاه يمثل قول جمهور الشافعية، وهو قول عند الحنابلة، وأخذ به بعض الحنفية وبعض المالكية، ويمكن أن نضم إليه ما نقل عن عكرمة والقاسم وسالم وإسحاق.

---

(١) ابن قدامة، المغني: ٤/ ٣٢٨.

وبناءً على ذلك نقول: إن مسألة اعتبار اختلاف المطالع أو عدم اعتباره من المسائل الاجتهادية التي يسوغ الخلاف فيها، ولا يرجح الدليل أحد الاتجاهين على الآخر لتقارب الأدلة. ومع ذلك فإني أميل إلى الاتجاه الذي يعتبر اختلاف المطالع[1]؛ لأنه

---

(١) هذا هو ترجيح المؤلف، وهو مخالف لترجيح مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، ومجمع الفقه الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثالث بالأردن سنة ١٩٨٦م حيث رجحا أنه إذا ثبتت رؤية الهلال في بلد وجب على جميع المسلمين الالتزام بها، ولا عبرة لاختلاف المطالع لعموم الخطاب بالأمر بالصوم والإفطار، وذلك للاعتبارات الآتية:

- أن هذا هو رأي جمهور أهل العلم، واختيار المحققين منهم.
- زوال الاعتبارات التي بنى عليها القائلون باعتبار اختلاف المطالع موقفهم، فإن اليسر والتوسعة الذي كان وراء ترجيح هذا القول لم يعد له مفهوم في ظل تطور وسائل التقنية في واقعنا المعاصر، وتحول العالم كله إلى ما يشبه القرية الواحدة، وانتقال الخبر بين أرجاء المعمورة كلمح بالبصر!
- أن هذا أقرب لمقصود الشارع من الائتلاف واجتماع الكلمة، وخطوة على طريق وحدة الأمة وجمع كلمتها.
- أنه لا يثير حساسية إقليمية، فأيما بلد إسلامي أعلن الرؤية فإن الجاليات الإسلامية تبع له تعتمد قوله وتعمل به.
- رفع الحرج الذي يسببه اعتبار اختلاف المطالع عندما تتعارض الرؤية في الغرب مع رؤية أهل مكة في عيد الأضحى، حيث يكون أصحاب هذا الاجتهاد بين أمرين: إما مخالفة الحجيج وفيه من مخالفة الإجماع العملي، ومصادمة الشعور الإسلامي، ما فيه، وإما موافقة الحجيج مع ما يعنيه ذلك من التناقض مع ما يرجحونه من أصول فقهية.

هذا ولم يأخذ المجمع بالاجتهاد القائل باعتبار اختلاف المطالع لما يلي: =

يضم ابن عباس حبر الأمة وترجمان القرآن، وعكرمة والقاسم وسالم وإسحاق، وهو قول جمهور الشافعية، وقول في المذهب الحنبلي، وبه قال بعض الحنفية – منهم الزيلعي – وبعض المالكية – منهم ابن عبد البر-. وهذا هو المتبادر إلى الفهم من قول الرسول ﷺ: «صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ، فَإِنْ غُمِّيَ عَلَيْكُمُ الشَّهْرُ فَعُدُّوا ثَلَاثِينَ»، ذلك أن الهلال لا يظهر – في نفس الوقت– لكل أهل الأرض، ولا يحجبه الغيم عن

= - كونه مرجوحا من الناحية الفقهية فإن جماهير أهل العلم على عدم اعتبار اختلاف المطالع.

- عسر الاجتماع على جهة بعينها في الظروف الراهنة نظرا لتباين الاجتهادات الفقهية والدعوية، وتدخل الاعتبارات الحزبية والإقليمية

- ما يصيب الحس الإسلامي من حرج بالغ إذا لم تتوافق رؤية الهلال في ذي الحجة مع الرؤية في بلاد الحجاز، فقد انعقد ما يشبه الإجماع العملي أن الناس في هذا العيد تبع لأهل مكة، ولهذا فإن كثيرا من الحاسبين والآخذين باعتبار اختلاف المطالع يعتمدون رؤية السعودية في عيد الأضحى مع ما قد يبدوا في هذا الموقف من تعارض مع أصولهم وترجيحاتهم.

- تتباين الرؤية الفقهية حول قضية الاعتداد بالحساب وعدم الاعتداد به، فإن الخلاف حول هذه القضية حاد بين الطرفين، ولعل أوسط الآراء في ذلك هو الاعتداد به نافيا إذا جزم باستحالة الرؤيا، وعدم الاعتداد به مثبتا.

وعليك أيها القارئ أن تدرك: أن المسألة تبقى خلافية ومجال الاجتهاد فيها مفتوح ولكل رأي وجهته المحترمة واجتهاده المبني على أدلة، ولا يجوز إلزام العامة أو غيرهم برأي واحد، ولا ينكر المختلف فيه وإنما ينكر المتفق عليه، اللهم إلا إذا حكم ولي الأمر بالعمل برأي فريق ما من الفريقين المختلفين لمصلحة عامة يراها، فإن حكم الحاكم في المسألة الخلافية أي اعتماده لرأي من الآراء وحكمه أن يعمل بمقتضاه يرفع الخلاف في المسالة ويلتزم الجميع بالرأي الذي اختاره الحاكم.

كل أهل الأرض، فتكون لكل بلد رؤيته، وفق الضوابط الآتية[1]:

(١) أن الشمس والقمر وسائر الكواكب إذا طلعت على بلد واقع على أحد خطوط الطول - ممتدا من الشمال إلى الجنوب - كانت مشرقة على جميع البلدان الواقعة على هذا الخط.

(٢) كل البلاد الواقعة غربي هذا الخط يكون الهلال ثابتاً عندها - مهما اختلفت المطالع - وكلما كانت البلاد أشد بعداً من جهة الغرب كان الهلال أظهر.

(٣) متى ابتدأت رؤية الهلال على خط من خطوط الطول، فجميع البلاد التي تقع شرقه لا يكون الهلال ظاهراً فيها ولا يرى إلا في الليلة التالية. وعلى هذا يفسر حديث كريب، حيث رأى الهلال في دمشق (٤٥ درجة - خط الطول الشرقي من جريتش) ليلة الجمعة، ورآه أهل المدينة (٥٠ درجة - خط الطول الشرقي) ليلة السبت.

(٤) لا اختلاف بين أهل الأرض قاطبة في رؤية الهلال إلا بليلة واحدة فقط؛ لأن الهلال إذا ظهر في بلدة ولم يظهر فيها قبلها فإنه يتم دورته بعد أربع وعشرين ساعة، فيراه جميع سكان المعمورة.

---

(١) أحمد الفريح، أحكام الأهلة والآثار المترتبة عليها، غير منشور، الرياض: ١٤٢٦هـ ص ١٧٩ - ١٨٠، نقلاً عن رسالة الهلال لطنطاوي جوهري، ص ٣٨ - ٤٠.

المطلب الثاني
أثر الحدود السياسية في اختلاف المطالع

لم يفكر أحد من فقهاء المذاهب الذين اعتبروا اختلاف المطالع في رؤية الهلال، في أن للحدود السياسية أو للاختلافات المذهبية أو الطائفية أثراً –قل أو كثر– في هذه المسألة، وإنما كان الأساس في بناء رأيهم هو حديث كُريب الذي رأى الهلال في دمشق ليلة الجمعة بينما رآه أهل المدينة ليلة السبت، ومعلوم أن الوحدة السياسية كانت تجمع بين الشام والحجاز.

واجتهد العلماء – بعد ذلك – في وضع ضابط يحدد الزمان أو المكان الذي يدخل في مجال الرؤية أو يخرج عنها، فرأى بعضهم أنه يعتبر بحسب مطالع الشمس والقمر، ورأى بعض آخر اعتبار القرب والبعد بحسب الأقاليم الجغرافية – وليس الحدود السياسية – ورأى غيرهم اعتبار مسافة القصر بين الإقليمين (وهذه المسافة مختلف في تقديرها). هذا الضابط الاجتهادي بني على ما كان متاحاً لدى الفقهاء من معرفة وتقدير، فإذا تطورت هذه المعرفة بتطور الأسباب والأجهزة والوسائل، فلا يوجد ما يمنع من تغير الاجتهاد، ووضع ضابط يخضع لثوابت العلم والمعرفة، وقديماً قال الفقهاء: (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان)[1].

---

(١) الزيلعي، تبيين الحقائق: ٥/ ١٢٥. والقرافي، الفروق: ١/ ١٧٦، وابن حجر، فتح الباري: ٤/ ٣٢١. وابن القيم، إعلام الموقعين: ٣/ ١. وانظر المادة (٣٩) من مجلة الأحكام العدلية وشروحها.

نقول هذا بمناسبة ما نراه في العالم الإسلامي المعاصر من تشرذم وتناحر وتباعد عن تعاليم الإسلام، وما اعترى المسلمين – أفراداً وحكومات وفرقاً – من قلة الوازع الديني لديهم، وتحكم الأغراض الدنيوية والسياسية في سلوكهم وأهدافهم، وانعكس ذلك على قرارات الهيئات المخولة بإثبات رؤية الهلال، فتصدر الفتوى بلزوم العمل برؤية هذه الدولة الصديقة، وعدم اعتبار الرؤية في دولة غير صديقة، حتى ولو كانت جميع الضوابط التي وضعها الفقهاء وقررها العلم تجمع هذه الدول على رؤية واحدة، من غير اعتبار للحق ولا تحر للصواب، والله الهادي إلى سواء الصراط[1].

---

(١) عبد الله بن حميد، تبيان الأدلة في إثبات الأهلة، دار البخاري، ص ٥٠ – ٥١.

المطلب الثالث

السنن الكونية في الشهور القمرية

يقول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾[1]، (يعني: في صومهم وإفطارهم، وآجالهم في تصرفاتهم، ومنافع كثيرة لهم)[2].

ويقول تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾[3]، ولم يختلف الناس في أن الأشهر الحرم معتبرة بالأهلة[4]، مصداق ذلك: ما ورد في الصحيحين عن أبي بكرة، أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ الزَّمَانَ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ، السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً، مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ: ثَلَاثَةٌ مُتَوَالِيَاتٌ: ذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الْحِجَّةِ وَالْمُحَرَّمُ، وَرَجَبُ مُضَرَ، الَّذِي بَيْنَ جُمَادَى وَشَعْبَانَ»[5].

هل هناك سنن كونية في توالي الشهور القمرية كاملة أو ناقصة؟

---

(١) البقرة: ١٨٩.

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن، ط. دار الفكر: ١/ ١٤٠.

(٣) التوبة: ٣٦.

(٤) ابن قدامة، المغني: ٨/ ٨٤.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب تفسير القرآن باب قوله إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً برقم ٤٢٩٤، ومسلم في صحيحه كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال برقم ٣١٧٩.

المعروف المشاهد للناس أن الشهر القمري يكون تسعة وعشرين يوماً أو ثلاثين يوماً، وفي هذا يروي ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال:«**إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ، الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا – وَعَقَدَ الْإِبْهَامَ فِي الثَّالِثَةِ – وَالشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا – يَعْنِي تَمَامَ الثَّلَاثِينَ**»[1]. وتفسير ذلك – علماً – أن السنة القمرية هي المدة التي يكمل القمر فيها دورته في منازله كل سنة اثنتا عشرة مرة، وقدرها (٣٥٤) يوماً وبعض يوم، خمس أو ست[2]. ومدة الشهر – عند الفلكيين – مقدرة بمقدار واحد، هو (٢٩ يوماً) و(١٢ ساعة) و(٤٤ دقيقة)؛ لأن الشهر يبتدئ عندهم حين لحظة مفارقة القمر وضع الاقتران، أي وقوع القمر بين الأرض والشمس تماماً على خط مستقيم، وهو ما يسمى بالمحاق، وفي هذه الحالة لا يرى القمر[3]. أما عند الفقهاء فلا يبتدئ الشهر إلا برؤية الهلال بعد الغروب في أول مفارقته وضع الاقتران، وهذا محل إجماع أهل

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ قريب في كتاب الصوم باب قول النبي ﷺ لا نكتب... برقم ١٧٨٠، ومسلم في صحيحه كتاب الصوم باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال برقم ١٨٠٦.

(٢) ابن تيمية، رؤية الهلال والحساب الفلكي، دار طيبة، ص ٥٠ – ٥١.

(٣) أحمد الفريح، المرجع السابق، ص ٤٠ والمراجع التي ذكرها.

العلم[1]. وينبني على ذلك: أن الشهر يبتدئ – عند الفلكيين – بتقدير خروجه، وليس بخروجه فعلاً، سواء تم الاقتران أو الانفصال ليلاً أو نهاراً. أما في الفقه: فالمعتبر الرؤية بعد الغروب، بحيث لو رئي نهاراً – بعد الزوال – فهو لليلة المقبلة، ولو رئي نهاراً – قبل الزوال – فالجمهور على عدم الاعتداد بذلك، ويكون لليلة المقبلة[2]. وهذا ما يفرق بين ميلاد الهلال وإمكانية رؤيته.

(١) بكر أبو زيد، حكم إثبات أول الشهر القمري وتوحيد الرؤية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٣، الجزء ٢، ص ٨٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٣٨.

المبحث الثاني
أحكام رؤية الهلال

يتناول هذا المبحث الحديث عن الأحكام الشرعية المتعلقة برؤية الهلال، ونجملها في مطلبين:

المطلب الأول: هل يجب على المسلمين ترائي الهلال في كل بلدة ؟

المطلب الثاني: رؤية الواحد... ورؤية المرأة.

المطلب الأول

هل يجب التراائي في كل بلدة:

روى الترمذي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "أَحْصُوا هِلَالَ شَعْبَانَ لِرَمَضَانَ"[1] . وعن عائشة رضي الله عنها قالت:"كَانَ ﷺ يَتَحَفَّظُ مِنْ شَعْبَانَ مَا لَا يَتَحَفَّظُ مِنْ غَيْرِهِ، ثُمَّ يَصُومُ بِرُؤْيَةِ رَمَضَانَ، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْهِ عَدَّ ثَلَاثِينَ يَوْماً ثُمَّ صَامَ"[2] .

من ذلك ينبغي للناس في كل بلد – وخاصة من كان عدلاً ورزقه الله بصراً ثاقباً يرى به ما لا يراه غيره– التماس الهلال وتحريه في مظانه زماناً ومكاناً وصفة، فقد كان الصحابة رضي الله عنهم يتراءون هلال رمضان وهلال شوال، ويقول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في ذلك: "تَرَاءَى النَّاسُ الْهِلَالَ، فَأَخْبَرْتُ

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه كتاب الصوم باب ما جاء في إحصاء هلال شعبان لرمضان برقم ٦٢٣، وقال الترمذي: حديث أبي هريرة – أي هذا الحديث – غريب لا نعرفه مثل هذا إلا من حديث أبي معاوية والصحيح ما روي عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: (لا تقدموا شهر رمضان بيوم ولا يومين) وحسنه الألباني في صحيح الجامع رقم ١٩٨.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده في باقي مسند الأنصار برقم ٢٤٠٠٦، وأبو داود في سننه كتاب الصوم باب إذا أغمى الشهر برقم ١٩٨٠، قال الدارقطني: هذا إسناد صحيح، والحاكم في المستدرك ١/ ٥٨٥ وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، وصححه الألباني ٢/ ٢٩٨.

النَّبِيَّ ﷺ أَنِّي رَأَيْتُهُ، فَصَامَ وَأَمَرَ النَّاسَ بِصِيَامِهِ»[1]. واستمر الأمر هكذا في الأعصار وفي الأقطار وتناوله العلماء في كتبهم.

ففي المذهب الحنفي: يقول الزيلعي: (وينبغي للناس أن يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان)[2].

وفي المذهب المالكي: يقول الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير: («وَعَلَى عدلٍ» رأى الهلالَ، «أو مَرْجُوٌّ» لَأَنْ يُقْبَلَ بِأَنْ كَانَ مَجْهُولَ الْحَالِ «رَفْعُ رُؤْيَتِهِ للحاكم»)[3].

وفي المذهب الشافعي: يقول الرملي:(وثبوت رؤيته – أي هلال رمضان – يحصل بعدل، وإن كانت السماء مُصْحِيَةً)[4].

وفي المذهب الحنبلي: يقول ابن قدامة: (يستحب للناس ترائي الهلال ليلة الثلاثين من شعبان وتطلبه؛ ليحتاطوا بذلك لصيامهم ويسلموا من الاختلاف)[5].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الصوم باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان برقم ١٩٩٥، والدارمي في سننه كتاب الصوم باب الشهادة على رؤية هلال رمضان برقم ١٦٢٩، وصححه الألباني في الإرواء وغيره.

(٢) الزيلعي، نصب الراية: ٢/ ٥٣١. وانظر: العناية: ٢/ ٣١٣، وشرح فتح القدير: ٢/ ٣١٣.

(٣) الدردير، حاشية الدسوقي: ١/ ٥١١.

(٤) الرملي، نهاية المحتاج: ٢/ ١٥١.

(٥) ابن قدامة، المغني: ٤/ ٣٢٥.

ومن تتبع عبارات الفقهاء يمكن القول إن جمهور الفقهاء من الحنفية[1] والمالكية[2] والشافعية[3] يرون أن الْتِماس الأهلة واجب كفائي على المسلمين، ويتأكد الوجوب على الإمام أو نائبه أن يقيم من يثق به ليبحث عن الأهلة – سيما رمضان وشوال وذا الحجة[4] حتى إن بعضهم اعتبر ذلك فرض عين[5].

أما الحنابلة فقد انفردوا بالقول إن ترائي الهلال مستحب[6].

والراجح

ما ذهب إليه جمهور الفقهاء مراعاة لقاعدة الاحتياط، فصوم رمضان واجب، وهو ركن من أركان الإسلام، وقد علق على رؤية الهلال، فينبغي التماس هلاله؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والله أعلم.

---

(١) الموصلي، الاختيار لتعليل المختار: ١/ ١٢٨.

(٢) محمد بن عبد الوهاب، العذب الزلال في مباحث رؤية الهلال، نقلاً عن كبار فقهاء المالكية، ص٢٥٨ – ٥٤٨.

(٣) ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الكبرى: ٢/ ٦١.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) العذب الزلال، ص ٢٥٨.

(٦) ابن قدامة، المغني: ٤/ ٣٢٥.

المطلب الثاني
رؤية الواحد ورؤية المرأة

يرجع اختلاف وجهات النظر الفقهية فيما يتعلق بنصاب الرؤية إلى أمرين: حالة السماء من صحو أو غيم في ليلة الرؤية، والتكييف الفقهي لواقعة الرؤية، هل هي شهادة أو رواية أو خبر شبيه بالشهادة والرواية.

أولاً: المذهب الحنفي: إذا كانت السماء صحوا فلا بد من رؤية الجمع الغفير[1] لإثبات هلال رمضان؛ لأنه يبعد أن يلتمس الناس الهلال، وأبصارهم صحيحة، ولا يوجد مانع من الرؤية، فلا يراه إلا واحد أو اثنان[2].

أما إذا كان في السماء علة – كغيم – فقد اتفقوا على ثبوت رؤيته بشهادة مسلم واحد عدل عاقل بالغ، رجلاً كان أو امرأة؛ لأنه أمر ديني فأشبه رواية الأخبار[3].

ثانياً: المذهب المالكي: يكفي شهادة عدلين في تحقيق ثبوت هلال رمضان

---

(١) المراد من الجمع الغفير: عدد يقع العلم بخبرهم ويحكم العقل بعدم تواطئهم على الكذب: عند أبي يوسف خمسون رجلاً كعدد القسامة، وعند محمد يفوض العدد إلى رأي الإمام، رسائل ابن عابدين: ١/ ٢٣٤.

(٢) الجصاص، أحكام القرآن: ١/ ٢٨٠.

(٣) الجصاص، الموضع نفسه. ابن عابدين، حاشية: ٢/ ٣٨٧. ابن نجيم، البحر الرائق: ٢/ ٢٦٨. ابن الهمام، فتح القدير: ٢/ ٣٢٤.

ووجوب صومه، لا فرق بين أن تكون السماء صحوا أو غائمة[1]، وإلى هذا الرأي ذهب بعض الحنفية[2]، وبعض الشافعية[3].

ثالثاً ورابعًا: الشافعية[4] والحنابلة[5]:

يثبت هلال رمضان ويجب صيامه على الناس برؤية واحد عدل، سواء كانت السماء صحوا أو بها علة من غيم أو غبار أو مطر؛ لأن المتعلق بهلال رمضان محض حق الله – وهو الصوم – فيكفي أن يخبر بدخول وقته واحد عدل، كالإخبار عن دخول وقت الصلاة[6].

وبعد هذا العرض الموجز لأقوال الفقهاء من مختلف المذاهب نقول: إن المشهور من مذهب الحنفية قبول شهادة الواحد بالرؤية إذا كانت السماء غائمة، والمشهور عند المالكية عدم قبولها، وعند الشافعية والحنابلة تقبل شهادة الواحد العدل برؤية هلال رمضان.

---

(١) الحطاب، مواهب الجليل: ٢/ ٣٨١. القرافي، الفروق: ٢/ ٩٢. ابن جزي، القوانين الفقهية: ص ١٢٣.

(٢) ابن عابدين، رسائل: ١/ ٢٣٦.

(٣) النووي، المجموع: ٦/ ٢٧٥.

(٤) النووي، المجموع: ٦/ ٢٧٥ و ٢٨٢. الرملي، نهاية المحتاج: ٣/ ١٥١. الشربيني، مغني المحتاج: ١/ ٤٢٠.

(٥) البهوتي، كشاف القناع: ٢/ ٣٠٢. المرداوي، الإنصاف: ٣/ ٢٧٤.

(٦) الرملي، نهاية المحتاج: ٣/ ١٥١ "وثبوت رؤيته يحصل بعدل، وإن كانت السماء مصحية".
شمس الدين ابن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع تحقيق التركي (١٤١٩هـ): ٧/ ٣٣٨ "المشهور عن أحمد أنه يقبل في هلال رمضان قول عدل واحد، ويلزم الناس الصوم بقوله".

أما شهادة المرأة برؤية هلال رمضان فقد انقسم الرأي بشأنها إلى قولين:

(١) ذهب الحنفية [١] والحنابلة [٢] والشافعية – في أحد الوجهين- [٣] إلى أن خبر المرأة مقبول في ثبوت هلال رمضان؛ لأنه خبر ديني مثل رواية الأحاديث وجهة القبلة ودخول وقت الصلاة، ولذلك يلزم الصوم على من سمع هذا الخبر.

(٢) وذهب المالكية [٤] والشافعية – في الوجه الثاني –إلى عدم قبول خبر المرأة في ثبوت هلال رمضان؛ لأن طريقه طريق الشهادة.

الحنفية قبول شهادة الواحد بالرؤية إذا كانت السماء غائمة، والمشهور عند المالكية عدم قبولها، وعند الشافعية والحنابلة تقبل شهادة الواحد العدل برؤية هلال رمضان.

أما شهادة المرأة برؤية هلال رمضان فقد انقسم الرأي بشأنها إلى قولين:

(٣) ذهب الحنفية[٥] والحنابلة [٦] والشافعية – في أحد الوجهين –[٧] إلى أن

(١) المرغيناني، الهداية: ٢/ ٣٢٣ "وإذا كان بالسماء علة، قبل الإمام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال، رجلاً كان أو امرأة، حراً كان أو عبداً، لأنه خبر ديني، فأشبه رواية الأخبار".

(٢) البهوتي، كشاف القناع: ٢/ ٣٠٤ "يقبل فيه المرأة والعدل، كسائر الأخبار".

(٣) النووي، المجموع: ٦/ ٢٧٥ "فهل يقبل من العبد والمرأة ؟ فيه وجهان، أحدهما: يقبل... والثاني: لا يقبل، وهو الصحيح".

(٤) الخرشي على خليل: ٢/ ٢٣٤ "فلا يصام برؤية عدل، ولا عدل وامرأة، ولا عدل وامرأتين".

(٥) المرغيناني، الهداية: ٢/ ٣٢٣ "وإذا كان بالسماء علة، قبل الإمام شهادة الواحد العدل في رؤية الهلال، رجلاً كان أو امرأة، حراً كان أو عبداً، لأنه خبر ديني، فأشبه رواية الأخبار".

(٦) البهوتي، كشاف القناع: ٢/ ٣٠٤ "يقبل فيه المرأة والعدل، كسائر الأخبار".

(٧) النووي، المجموع: ٦/ ٢٧٥ "فهل يقبل من العبد والمرأة؟ فيه وجهان، أحدهما: يقبل... والثاني: لا يقبل، وهو الصحيح".

خبر المرأة مقبول في ثبوت هلال رمضان؛ لأنه خبر ديني مثل رواية الأحاديث وجهة القبلة ودخول وقت الصلاة، ولذلك يلزم الصوم على من سمع هذا الخبر.

(٤) وذهب المالكية[١] والشافعية – في الوجه الثاني –[٢] إلى عدم قبول خبر المرأة في ثبوت هلال رمضان؛ لأن طريقه طريق الشهادة.

وقد تم – مؤخراً – ترجمة كل ذلك إلى برامج بالغة الدقة، ما أن يتم إدخالها إلى الحاسوب حتى يقوم – فوراً – بإعطاء النتائج الصحيحة، حسب درجة الدقة المطلوبة، وبالتالي: التوصل إلى تحديد زمن بداية الشهر القمري ونهايته، ولحظة ولادة هلاله.

فالطريقة الحديثة تحدد – بشكل علمي موثوق به – مكان القمر في أية لحظة مستقبلية وعلى مدى عدة سنين، كما أنها تحدد البعد المطلق بين مسقط القمر على الكرة السماوية ومثيله الشمسي، وبالتالي: تحديد أول الشهر القمري بالتحقق من كافة الشروط الاعتبارية المتعلقة برؤية هلاله، وتتكفل المراصد الحديثة – فائقة التكبير – من تصحيح الإحداثيات كل بضع سنين، وتحديث القيم المرجعية اللازمة في الحساب بشكل يضمن الموثوقية في النتائج[٣].

---

(١) الخرشي على خليل: ٢/ ٢٣٤ "فلا يصام برؤية عدل، ولا عدل وامرأة، ولا عدل وامرأتين".

(٢) ينظر ما نقل عن النووي في حاشية (٦٨).

(٣) إحسان ميرعلي، إثبات الأهلة، ص ٣٢٧.

المبحث الثالث

اعتماد الحساب في إثبات الأهلة

لبيان اعتماد الحساب أو عدم اعتماده في إثبات الأهلة، ولتوضيح ما يتعلق بهذا الموضوع من مسائل، نقسم هذا المبحث إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: تحقيق القول في الحساب بين القطعية والظنية.

المطلب الثاني: مدى مشروعية الاعتداد بالحساب.

المطلب الثالث: خصوصية الجاليات الإسلامية وأثرها في هذه القضية.

المطلب الرابع: الفرق بين العمل بالحساب في الصلاة وفي الصيام.

المطلب الأول

تحقيق القول في الحساب بين القطع والظن [1]

المراد من العمل بالحساب: حساب سير القمر في منازله لتثبيت وقت اجتماعه بالشمس ووقت انفصاله عنها، ووقت إمكانية الرؤية وعدمها، والبعد بين النيرين، ووقت مكث الهلال في الأفق وغير ذلك، حتى يمكن أن يعرف به متى يرى الهلال في أوائل الشهور القمرية.

وكانت الطريقة الحسابية (القديمة) تعتمد على الأجهزة المتوافرة في تلك العصور وعلى ما توصل إليه علماء الفلك والرياضيات، أما في العصر الحديث فقد تطورت هذه الأجهزة ومعطيات العلوم تطوراً مذهلاً، ولذا يحسن إيراد كلمة موجزة عن كل من الطريقتين:

---

(١) لمزيد من البحث المفصل في هذا الموضوع، يراجع: إحسان ميرعلي، إثبات الأهلة، مرجع سابق، ص ١١٣ – ١٢٠ وص ٣١٩ – ٣٧٨ وما أشار إليه من مراجع، وبخاصة: ابن تيمية، رؤية الهلال والحساب الفلكي. حسين كمال الدين، دورتا الشمس والقمر وتعيين أوائل الشهور العربية باستعمال الحساب. السبكي، العلم المنشور في إثبات الشهور. طنطاوي جوهري، رسالة الهلال فايجرت وتسومرمان، الموسوعة الفلكية، ترجمة عبد القوي عياد ومحمد جمال الدين الفندي. محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين. هربرت سبنسر، الفلك العام، ترجمة عبد الحميد سماحة وآخرين.

الطريقة الحسابية القديمة:

اعتمدت هذه الطريقة أساساً على استقراء كمية كبيرة من الأرصاد، ومن ثم استخراج متوسطها، ومن أشهر الآلات التي استخدمت في ذلك (الإسطرلاب)، وقد تم التوصل به إلى معرفة مقادير حركة الكواكب وأبعاد بعضها عن بعض، بالإضافة إلى تعيين مواضعها بالحس والمشاهدة، فتأسست بذلك مجموعة من "الأزياج"[1]، وهي جداول مثبت فيها مواقع الأجرام السماوية ومقادير حركاتها في الأزمنة المختلفة، اعتماداً على نتائج الرصد والمراقبة، وأمكن عن طريق ملاحظة كثير من الظواهر الفلكية التعبير عنها بعدد من العلاقات الحسابية والمثلثية.

وكان معروفاً لدى الأقدمين التفاوت في حركة القمر، بسبب اختلاف مداره المركزي، وكذلك التغير في مستوى مداره، وتراجع خط العقدتين، وعوامل اضطراب حركة القمر، فكان من الطبيعي لديهم اختلاف مطالع الشمس والقمر ومغاربها تبعاً للزمان والمكان.

ويمكن القول – بصفة عامة – أن الأقدمين قد توصلوا إلى وصف حركة القمر بشكل قريب مما هو معروف الآن، وكانت نتائجهم – في الغالب –

(١) من أشهر تلك الأزياج: الصابي للبتاني، والكبير لابن الشاطر، والحاكمي لابن يونس، والشامل لأبي الوفاء، والشاهي للطوسي، والموافق لابن عزور، وتاج الأزياج لابن أبي الشكر. وقد تولى علماء أمريكيون وإيطاليون وفرنسيون تحقيق أفضلها ونشره.

متوافقة مع الواقع ولا تشذ عنه إلا نادراً، وكان مشهوراً عندهم أن الشهر الحقيقي هو المدة من الاجتماع إلى الاجتماع، فإذا وقع الاجتماع قبل الغروب كانت تلك الليلة من الشهر الآتي وإن لم تمكن الرؤية فيها، ومتى تأخر الاجتماع عن الغروب كانت هي واليوم الذي بعدها من الشهر الماضي (وهذا هو الشهر الحقيقي في اصطلاح الفلكيين). وقد فحص المتأخرون هذه الطرق فوجدوها في غاية الصحة والموافقة[1].

وقد حكم كثير من الفقهاء – الذين لهم قدم في علم الفلك والهيئة والحساب[2] – على الطريقة الحسابية القديمة بقطعية مقدماتها واستنادها إلى المحسوس. قال في العذب الزلال: "والحاصل: أن كل من أدرك طرفاً من فن الهيئة والتعديل، علم بالضرورة أن حسابات الأهلة وغيرها قطعية من غير فرق بين مسلم وأوربي ويهودي وغيرهم، حتى من أنكر ذلك يعد من أجهل الجهال عند سائر الأمم"[3].

الطريقة الحسابية الحديثة:

بدأت الطريقة الحديثة من حيث انتهت سابقتها، فاستفادت من أرصادها ونتائجها وجداولها، ثم طورت أجهزتها بدقة فائقة وسرعة مذهلة، واعتمدت على القوانين العلمية التي تصف حركة القمر، وتربط بين سرعته والمسافة التي

---

(١) محمد بن عبد الوهاب المراكشي، العذب الزلال، ص ٤٦٨ نقلاً عن ابن البناء في المنهاج، ومثله في ص٧٤٩.

(٢) كالقرافي المالكي، والسبكي الشافعي، والمطيعي الحنفي.

(٣) المراكشي، العذب الزلال، ص ٤٦٩.

يقطعها، ومدى تأثير قوى التجاذب بين الكواكب، وقوى التنافر (الطرد المركزي) الناجمة عن حركتها الدورانية المركبة، وصياغة كل ذلك في قوالب رياضية بمساعدة قوانين الميكانيكا السماوية، مما كان له كبير الأثر على علم الفلك، فأثمر نجاحاً باهراً في إطلاق الصواريخ وارتياد معالم الفضاء، حتى وضع الإنسان قدمه على سطح القمر عام ١٩٦٣م.

وقد توصلت هذه الطريقة إلى تحديد الموقع الفعلي للقمر في أية لحظة وبشكل دقيق لا يتجاوز فيه الخطأ مجال الثواني، و"أمكن الحساب المسبق لمكان القمر في مداره لبضع سنين، وبدقة تصل إلى ٢كم"[١].

وقد تم – مؤخراً – ترجمة كل ذلك إلى برامج بالغة الدقة، ما إن يتم إدخالها إلى الحاسوب حتى يقوم – فوراً – بإعطاء النتائج الصحيحة، حسب درجة الدقة المطلوبة، وبالتالي: التوصل إلى تحديد زمن بداية الشهر القمري ونهايته، ولحظة ولادة هلاله.

فالطريقة الحديثة تحدد – بشكل علمي موثوق به – مكان القمر في أية لحظة مستقبلية، وعلى مدى عدة سنين، كما أنها تحدد البعد المطلق بين مسقط القمر على الكرة السماوية ومثيله الشمسي، وبالتالي: تحديد أول الشهر القمري بالتحقق من كافة الشروط الاعتبارية المتعلقة برؤية هلاله، وتتكفل المراصد

---

(١) أ. فايجرت وهـ. تسومرمان، الموسوعة الفلكية، ترجمة: عبد القوي عياد ومحمد جمال الدين الفندي، ص ١٥٧.

الحديثة – فائقة التكبير – من تصحيح الإحداثيات كل بضع سنين، وتحديث القيم المرجعية اللازمة في الحساب بشكل يضمن الموثوقية في النتائج[1].

(١) إحسان ميرعلي، إثبات الأهلة، ص ٣٢٧.

المطلب الثاني
مدى مشروعية الاعتداد بالحساب

اختلف الفقهاء في حكم العمل بالحساب ومدى مشروعية الاعتداد به – نفياً وإثباتاً، أو نفياً فقط – منذ أواخر القرن الأول الهجري، عندما نسب القول به إلى مطرف بن عبد الله الشخير [1]، وتبعه البعض وعارضه الجمهور، ويمكن تلخيص هذا الخلاف في اتجاهين [2]:

الاتجاه الأول: المنع من العمل بالحساب وعدم الاعتبار به، وهذا ما ذهب إليه جمهور العلماء من المذاهب الأربعة وغيرهم، حيث اعتبروا دخول الشهر برؤية الهلال، وعند عدمها بإكمال العدة ثلاثين يوماً، وهذا هو ما أناط الشرع به الحكم، فلا مدخل لغير ذلك في دخول الشهر. وهذه بعض أقوالهم في المسألة.

في المذهب الحنفي: جاء في رسالة تنبيه الغافل والوسنان على أحكام هلال رمضان:"قد صرح علماؤنا وغيرهم بوجوب التماس الهلال ليلة الثلاثين من شعبان،

---

(١) زاهد من كبار التابعين، روى عن عثمان وعلي وغيرهما من الصحابة، توفي سنة ٨٧هـ (ابن سعد، الطبقات: ٧/ ١٤١ – ١٤٦).

(٢) بسط النووي هذا الخلاف في المجموع: ٦/ ٢٩٠ قائلاً:"فحصل في المسألة خمسة أوجه: أصحها: لا يلزم الحاسب ولا المنجم ولا غيرهما بذلك، ولكن يجوز لهما دون غيرهما، ولا يجزئهما عن فرضهما. والثاني: يجوز لهما ويجزئهما. والثالث: يجوز للحاسب ولا يجوز للمنجم. والرابع: يجوز لهما، ويجوز لغيرهما تقليدهما. والخامس: يجوز لهما، ولغيرهما تقليد الحاسب دون المنجم.

فإن رأوه صاموا وإلا أكملوا العدة، فاعتبروا الرؤية أو إكمال العدة اتباعاً للأحاديث الآمرة بذلك، دون الحساب والتنجيم. وقد اتفقت عبارات المتون وغيرها من كتب علمائنا الحنفية على قولهم: يثبت رمضان برؤية هلاله ويعدّ شعبان ثلاثين، ومن المعلوم أن مفاهيم الكتب معتبرة، فيفهم منها أنه لا يثبت بغير هذين"[١].

في المذهب المالكي: قال في الفواكه:"يفهم من تعبير المصنف وغيره (برؤية) أنه لا يعول على قول أهل الميقات: إنه موجود ولكن لا يرى؛ لأن الشارع إنما يعول على الرؤية لا على الوجود"[٢].

في المذهب الشافعي: ورد في المجموع:"قال الجمهور: ومن قال بتقديره تحت السحاب فهو منابذ لصريح باقي الروايات، وقوله مردود. ومن قال بحساب المنازل فقوله مردود بقوله ﷺ: ((إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَحْسِبُ وَلَا نَكْتُبُ، الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا)) الحديث[٣]. قالوا: ولأن الناس لو كلفوا بذلك ضاق عليهم؛ لأنه لا يعرف الحساب إلا أفراد من الناس في البلدان الكبار. والصواب: ما قاله الجمهور، وما سواه فاسد مردود بصرائح الأحاديث السابقة"[٤].

في المذهب الحنبلي: في المغني:"لو بنى – أي نية صوم رمضان – على قول

---

(١) ابن عابدين، مجموع رسائل: ١/ ٢٢٢ – ٢٢٣.

(٢) النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: ١/ ٣٥٢.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) النووي، المجموع: ٦/ ٢٧٦.

المنجمين وأهل المعرفة بالحساب، فوافق الصواب، لم يصح صومه، وإن كثرت إصابتهم؛ لأنه ليس بدليل شرعي يجوز البناء عليه ولا العمل به، فكان وجوده كعدمه. قال النبي ﷺ: ((صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ، وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ))، وفي رواية:((لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ، وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ)) رواه أبو داود [1].

الاتجاه الثاني: اعتبار العمل بالحساب والأخذ بنتائجه، على خلاف بين أنصار هذا الاتجاه في اعتباره مطلقاً، أو في اعتباره بالنسبة للحاسب وحده، أو له ولمن صدقه. وعلى خلاف آخر في العمل بالحساب حال الصحو والغيم، أو حال الغيم وحده، وهل يعمل بالحساب نفياً وإثباتاً، أو نفياً فقط، كالقطع باستحالة الرؤية في زمن معين أو القطع بإمكانها، ونحو ذلك مما له تعلق بالحساب.

وأنصار هذا الاتجاه هم من أتباع المذاهب الفقهية المختلفة: فمن المذهب الحنفي: محمد بن مقاتل الرازي – من أصحاب محمد بن الحسن [2] والقاضي عبد الجبار، وصاحب جمع العلوم [3]، والمرجاني (أو الترجماني) في ناظورة الحق [4] كما رأى العمل بالحساب وركن إليه بعض البغداديين من المالكية [5]، وذكر ابن بَزْبَزَة

(١) ابن قدامة، المغني بتحقيق التركي: ٤/ ٣٣٨.

(٢) السبكي، العلم المنشور، ص ١٠.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٢/ ٩٢ نقلاً عن القنية. ورسائله: ١/ ٢٢٣.

(٤) نهاد صالح طوسون، ثبوت الأهلة، ص ١٠٦، ١٠٨.

(٥) ابن دقيق العيد، الإحكام شرح عمدة الأحكام: ٢/ ٨.

رواية ذلك عن مالك، وحكى مثله ابن رشد عن الداودي[1]، وقد قال القرافي:"حساب الأهلة والخسوف والكسوف قطعي" وكذلك ابن البناء وغيره من المالكية [2]. وأكثر من قال باعتبار الحساب في إثبات الأهلة هم من الفقهاء الشافعية، لما نسب من القول به إلى الإمام الشافعي في القديم [3]، منهم: ابن سريج[4]، والقفال الشاشي[5]، وأبو الطيب الطبري[6]، والسبكي[7]، وابن دقيق العيد[8]، والعبادي [9]، وغيرهم. ورأس هؤلاء نص عليه القرطبي بقوله:"وقد ذهب مطرف بن عبد الله الشخير، وهو من كبار التابعين، وابن قتيبة من اللغويين فقالا: يعول على الحساب عند الغيم بتقدير المنازل واعتبار حسابها في صوم رمضان، حتى إنه لو كان صحوا لرئي، لقوله صلى الله عليه وسلم: ((فَإِنْ أُغْمِيَ

(١) نفس الموضع السابق.

(٢) العذب الزلال، ص ٤٧١.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد: ١/ ٢٨٤، فقد نقل عن ابن سريج قول الشافعي:"من كان منهبه الاستدلال بالنجوم ومنازل القمر، ثم تبين له من جهة الاستدلال أن الهلال مرئي -قد غم- فإن له أن يعقد الصوم ويجزئه".

(٤) النووي، المجموع: ٦/ ٢٧٩. السبكي، العلم المنشور: ص١٢.

(٥) النووي، المجموع: ٦/ ٢٨٠.

(٦) الموضع المتقدم نفسه.

(٧) السبكي، العلم المنشور في إثبات الشهور: ص ١٢، ٢٣ - ٢٤.

(٨) ابن دقيق العيد، الإحكام شرح عمدة الأحكام: ٢/ ٨. وابن دقيق العيد هو محمد بن علي القشيري المنفلوطي، اشتغل بمذهب مالك وأتقنه، ثم اشتغل بمذهب الشافعي، وأفتى في المذهبين، توفي سنة ٧٠٢هـ.

(٩) قليوبي وعميرة، حاشيتان على شرح المحلي على المنهاج: ٢/ ٦٣، وجاء فيهما:"قال العلامة العبادي إنه إذا دل الحساب القطعي على عدم رؤيته، لم يقبل قول العدل برؤيته، وترد شهادتهم بها، وهو ظاهر جلي، ولا يجوز الصوم حينئذ، ومخالفة ذلك معاندة ومكابرة".

عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ))[1] أي: استدلوا عليه بمنازله، وقدروا إتمام الشهر لحسابه"[2].

ويميل إلى اعتبار العمل بالحساب والأخذ بنتائجه عدد من العلماء المعاصرين، منهم: الشيخ محمد بخيت المطيعي[3]، والشيخ محمد رشيد رضا[4]، والشيخ طنطاوي جوهري[5] والشيخ المراغي[6]، والشيخ أحمد محمد شاكر[7] والشيخ مصطفى الزرقا.

(١) سبق تخريجه.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢/ ٢٩٣.

(٣) محمد بخيت المطيعي، إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة، ص ٨١/ ٨٢.

(٤) محمد رشيد رضا، تفسير المنار: ٢/ ١٥١ "والحساب المعروف في عصرنا هذا يفيد العلم القطعي.. ويمكن للأئمة المسلمين وأمرائهم الذين يثبت عندهم أن يصدروا حكماً بالعمل به فيصير حجة على الجمهور".

(٥) طنطاوي جوهري، رسالة الهلال، ص٤٧.

(٦) أحمد محمد شاكر، أوائل الشهور العربية، مكتبة ابن تيمية، ص١٥.

(٧) المرجع السابق، الموضع ذاته.

المطلب الثالث

أثر خصوصية الجاليات الإسلامية في الترجيح بين الاختلافات الفقهية

أوردنا فيما سبق قولين للفقهاء، يرى أولهما أن الهلال إذا رئي في بلد لزم جميع البلاد العمل بهذه الرؤية والصيام بموجبها، ووفقاً لهذا الرأي: إذا ثبتت رؤية هلال رمضان في أي بلد إسلامي لزم الجاليات الإسلامية المنتشرة في كل أرجاء المعمورة الصوم، وإذا ثبتت رؤية هلال شوال لزمها الفطر، ما دامت تشترك مع بلد الرؤية في جزء من الليل ولا ترد مسألة اعتماد الحساب في هذه الحالة.

ويرى القول الآخر أن لكل بلد مطلعه، وعلى هذا القول يجب كفائياً – أو يستحب – أن تخصص كل جالية إسلامية بعض من رزقهم الله حدة البصر وتعلموا كيفية الرؤية وشروطها؛ لالتماس رؤية الهلال، وهذا يشكل مناسبة تدخل البهجة والسرور على أبناء الجالية.

وقد لمست أثر ذلك عندما كنت مفتي المسلمين في فرنسا – منذ أكثر من ثلاثين عاماً – وكان المعمول به إيفاد عدلين لكل منطقة مرتفعة في باريس: منارة مسجد باريس وبرج إيفل وقمة مومارتر... إلخ؛ لالتماس الهلال وتحريه في مظانه، بعد استطلاع مخرجات الأرصاد فيما يخص الموضوع، وفي نفس الوقت تتابع لجنة الرؤية إذاعات الدول العربية، فإذا ثبتت الرؤية تم إبلاغ هيئة الإذاعة والتلفزيون لإعلان ذلك، وكلف بعض الموظفين بالرد على المكالمات

الهاتفية التي ترد إلى مسجد باريس من كل أنحاء فرنسا طوال الليل.

ولعل الأخذ بالقول الأول هو الأيسر في التطبيق والأقوم في النظر، إلى أن تتفق الجاليات المسلمة على مرجعية شرعية ترجح لها عند الاختلاف، فيكون حكمها رافعا للخلاف وبه تجتمع الكلمة ويرتفع النزاع.

وأشير في هذا الصدد إلى أن خصوصية الجاليات الإسلامية في الغرب ينبغي أن تعتبر عند الترجيح في المسائل الاجتهادية، ومما هو جدير بالذكر أن مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا قد أصدر بيانا مشتركا مع اتحاد الأئمة بأمريكا الشمالية بمناسبة ما أثير من الدعوة إلى اعتماد الحسابات الفكية وحدها لإثبات دخول أوائل الشهور العربية وقد جاء فيه ما يلي:

يهنئ كل من مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا (AMJA) واتحاد الأئمة بأمريكا الشمالية(NAIF) الجاليات المسلمة المقيمة في الولايات المتحدة بمناسبة اقتراب مقدم شهر رمضان المبارك، ويود أن يؤكد على جملة من الحقائق بمناسبة ما أثير حول الدعوة إلى اعتماد الحسابات الفلكية في إثبات دخول شهر رمضان وغيره من الشهور وتجاوز الرؤية الشرعية البصرية:

- أن الرؤية الشرعية البصرية هي الأصل في ثبوت الأهلة؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِه». فعلق وجوب الصوم على رؤية الهلال لا على مجرد وجوده، فعلم أن رؤية الهلال مقصودة للشارع في هذا الباب، بخلاف المواقيت في باب الصلاة، فقد علق الوجوب على وجودها لا على مشاهدتها، فقد أمر

بالصلاة لدلوك الشمس أو لغياب الشفق أو لطلوع الفجر، ولم يعلقه على رؤية هذه المواقيت أو مشاهدتها، وبهذا يظهر الفرق بين الصلاة والصيام، ولانعقاد إجماع علماء الأمة على ذلك عبر القرون.

- وإذا كانت الرؤية الشرعية البصرية هي الأصل في هذا الباب، فإن مناط ذلك ما لم تتمكن منها التهمة القوية، بأن تخالف قطعيا من العلم اتفق أهل التخصص على كونه من الحقائق القطعية التي لا تتطاول إليها ريبة.

- أن تعليل الدعوة إلى اعتماد الحسابات الفلكية وحدها وتجاوز الرؤية الشرعية البصرية في إثبات الأهلة بالرغبة في اجتماع كلمة الأمة في العيدين موضع نظر، بل هو غلط بين؛ لأنه ليس من المعهود في سنن الاجتماع أن تجتمع الأمة على أمر يعتقد السواد الأعظم من المسلمين بدعيته وخروجه على ما جرى عليه العمل في خير القرون، ولا يزال العمل على خلافه في طول بلاد العالم الإسلامي وعرضها.

- أن هذا الأمر منقوض بما انعقد عليه إجماع السواد الأعظم من الأمة بالنسبة لعيد الأضحى، فالناس في هذا العيد تبع للحجيج لا محالة، فليس للأمة إلا يوم عرفة واحد وعيد أضحى واحد، فإذا انتهت الحسابات الفلكية إلى خلاف ذلك، فإما أن يخرق الإجماع بمخالفة الحجيج، أو يخرق القرار الخاص باعتماد الحسابات الفلكية، أو التناقض الذي لا مهرب منه.

المطلب الرابع
الفرق بين العمل بالحساب في الصلاة والصيام

فرض الله تعالى على المسلمين خمس صلوات موزعة على مدار اليوم، ونصب زوال الشمس سبباً لوجوب الظهر، وغروبها سبباً لوجوب المغرب، وطلوع الفجر سبباً لوجوب الصبح، وأرسل جبريل بعلامات محددة تبين وقت العصر ووقت العشاء. قال تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾[1] وقال عز من قائل: ﴿فَسُبْحَانَ اللهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ۞ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَعَشِيّاً وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾[2]، قال المفسرون: هذا خبر معناه الأمر بالصلوات الخمس في هذه الأوقات، حين تمسون: المغرب والعشاء، وحين تصبحون: الصبح، وعشيا: العصر، وحين تظهرون: الظهر. والصلاة تسمى: سبحة؛ فالآية أمر بإيقاع الصلوات في أوقاتها، وجاءت السنة العملية بتأكيد هذه الأوقات وتوضيحها، مما يدل على أن نفس الوقت سبب، فمن علم السبب بأي طريق كان، لزمه حكمه، فلذلك اعتمد المسلمون الحساب المفيد للقطع في أوقات الصلوات، امتثالاً؛ لقول الله عز وجل: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾[3].

---

(١) الإسراء: ٧٨.

(٢) الروم: ١٧ – ١٨.

(٣)الإسراء: ١٢.

وفرض الله تعالى على المسلمين صوم شهر رمضان، ونصب رؤية الهلال سبباً لشهود الشهر ووجوب الصوم، وجاءت السنة العملية بتأكيد سبب الصوم، وهو رؤية الهلال خارجاً عن شعاع الشمس، فقال ﷺ: «صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ»، ولم يقل: صوموا وأفطروا لنفس خروج الهلال عن شعاع الشمس، فخروج الهلال عن شعاع الشمس ليس هو سبب الصوم، كما في الصلاة التي جعل سببها "دلوك الشمس"، فإن خفيت الرؤية – "فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ – فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ"، وفي رواية: "فَاقْدِرُوا لَهُ"، فنصب الشارع الحكيم رؤية الهلال أو إكمال العدة ثلاثين سبباً لوجوب الصوم، ولم يتعرض لخروج الهلال عن شعاع الشمس[1].

وبهذا التقرير يتبين الفرق بين العمل بالحساب في الصلاة – التي جعل سبب وجوبها نفس الوقت – وبين العمل بالحساب في الصوم – الذي جعل سبب وجوبه الرؤية، وليس نفس الوقت.

---

(١) القرافي، الفروق: ٢/ ١٧٩.

خلاصة الوحدة

نخلص من دراسة هذه الوحدة إلى ما يلي:

أولاً: اختلاف المطالع من الأمور المقررة شرعاً وعقلاً، وهي مسألة اجتهادية ولا يجوز حمل العامة على رأي واحد إلا إذا حكم به ولي الأمر.

ثانياً: الأصل في معرفة دخول الشهر القمري هو الرؤية البصرية، ويستعان عليها بالمراصد والحساب الفلكي.

ثالثاً: تثبت رؤية هلال رمضان بالتواتر والاستفاضة، كما تثبت بخبر الواحد – ذكراً كان أو أنثى – إذا لم تتمكن التهمة في إخباره، بأن يثبت يقيناً استحالة الرؤية في هذا الوقت.

رابعا: جمهور العلماء من المذاهب الأربعة وغيرهم يقولون بالمنع من العمل بالحساب وعدم الاعتبار به، حيث اعتبروا دخول الشهر برؤية الهلال، وعند عدمها بإكمال العدة ثلاثين يوماً، وهذا هو ما أناط الشرع به الحكم، فلا مدخل لغير ذلك في دخول الشهر، وخالف في ذلك قلة من أهل العلم فذهبوا إلى الاعتداد بالحساب، وممن قال بهذا من المعاصرين الشيخ بخيت المطيعي والشيخ رشيد رضا ومصطفى الزرقا وغيرهم.

خامساً: هناك فرق بين العمل بالحساب في الصلاة – التي جعل سبب وجوبها نفس الوقت ـ وبين العمل بالحساب في الصوم – الذي جعل سبب وجوبه الرؤية، وليس نفس الوقت.

أسئلة التقويم الذاتي

أولًا الصواب والخطأ:

١- الأرض كلها تشترك في أول يوم من الشهر القمري. ( )

٢- لا علاقة لغروب الشمس بالاختلاف النسبي بين الأماكن في رؤية هلال أول الشهر. ( )

٣- لا خلاف بين الفقهاء على أن وجوب صيام شهر رمضان يثبت برؤية الهلال. ( )

٤- مسألة اعتبار اختلاف المطالع وعدمه من المسائل التي يسوغ الخلاف فيها. ( )

٥- الاختلاف بين أهل الأرض في رؤية الهلال إذا حدث فإنه اختلاف في ليلة أو ليلتين. ( )

٦- الشهر يبتدئ عند الفلكين من لحظة مفارقته القمر وضع الاقتران. ( )

٧- الشهر يبتدئ عند الفقهاء برؤية الهلال بعد الغروب في أول مفارقته وضع الاقتران. ( )

٨- جمهور الفقهاء يرون أن التماس هلال رمضان واجب كفائي على المسلمين. ( )

٩- لم يستطع الأقدمون التوصل إلى وصف حركة القمر. ( )

١٠- الطريقة الحديثة لرصد حركات القمر تستطيع تحديد مكان القمر في آية لحظة مستقبلية وعلى مدى عدة سنوات. ( )

١١- أول من نسب إليه القول بمشروعية الاعتداد بالحساب في بدء شهر الصوم هو ابن تيمية. ( )

١٢- يميل إلى اعتبار العمل بالحساب والأخذ بنتائجه من العلماء المعاصرين الشيخ أحمد محمد شاكر والشيخ مصطفى الزرقا. ( )

١٣- من أنصار الاتجاه الذي يعتبر مشروعية اعتماد الحساب الفلكي في تحديد بدايات الشهور ونهاياتها من القدامى محمد بن مقاتل. ( )

١٤- الاختلاف في مشروعية اعتماد العمل بالحساب في تحديد بدايات الشهور القمرية ونهاياتها بدأ في أوائل القرن الأول الهجري. ( )

١٥- جمهور الفقهاء على عدم مشروعية اعتماد العمل بالحساب في تحديد بدايات الشهور القمرية ونهاياتها. ( )

ثانيًا: أسئلة الاختيار من متعدد:

اختر الإجابة الصحيحة مما يأتي:

١- الاختلاف بين أهل الأرض كافة في رؤية الهلال يقع في (ليلة- ليلتين- ثلاثة).

٢- الخلاف بين الفقهاء في مشروعية الاعتداد بالحساب الفلكي بدأ منذ (القرن الأول الهجري- القرن الثاني الهجري- خلاف محدث).

٣- أول من نسب إليه القول بمشروعية الاعتداد بالحساب الفلكي في تحديد الشهور القمرية هو (أبو حنيفة- الشافعي- مطرف بن عبد الله الشخير).

٤- من أنصار الاتجاه الذي يعتبر العمل بالحساب الفلكي في تحديد بدايات الشهور القمرية ونهاياتها من المعاصرين (مصطفى الزرقا- محمد بخيت المطيعي- محمد رشيد رضا- جميع ما سبق).

٥- من العلماء المعاصرين الذين رجحوا بقوة مشروعية العمل بالحساب الفلكي الشيخ (مصطفى الزرقا- ابن باز- الألباني).

٦- الراجح من أقوال الفقهاء أن التماس رؤية هلال رمضان (سنة- فرض عين- مستحب- واجب كفائي).

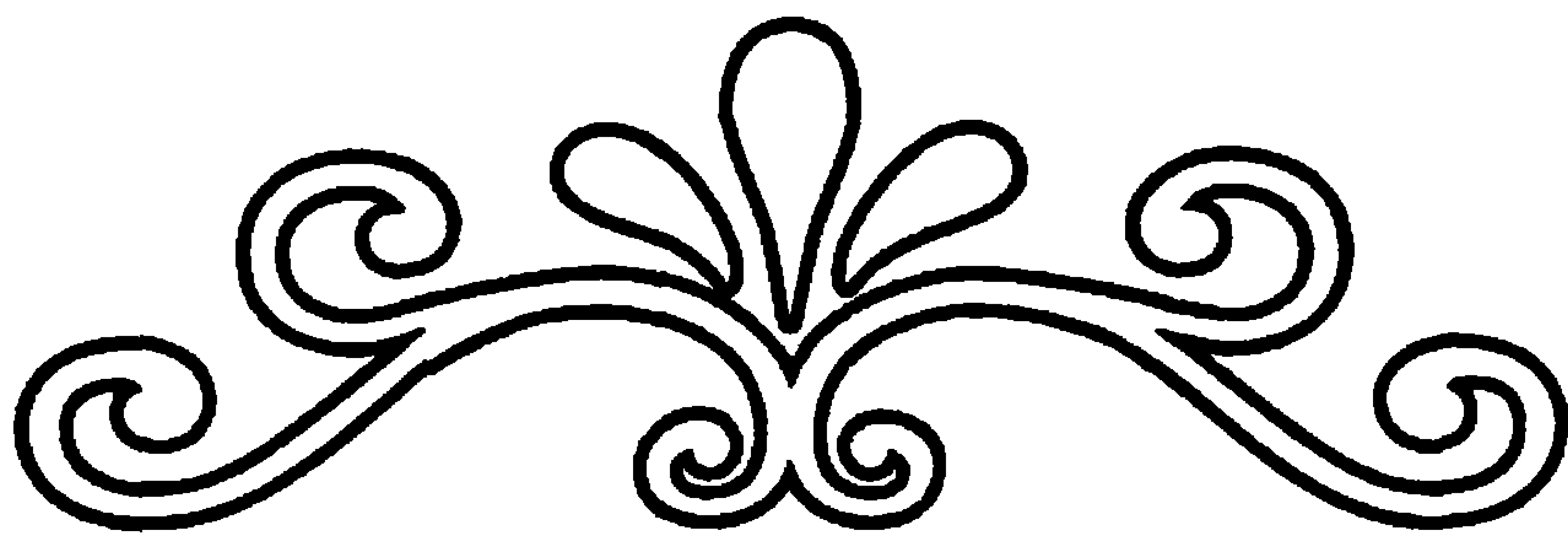
٧- الخلاف بين الفقهاء فيما إذا رئي الهلال في بلد ولم ير في بلد آخر يؤول إلى (اتجاهين- ثلاثة- أربعة).

النشاط التعليمي للوحدة السادسة

عزيزي الدارس:

حتى تكتسب المزيد من المعلومات المتعلقة بموضوع هذه الوحدة نقترح عليك إنجاز النشاط التعليمي التالي:

أن تقوم بزيارة لأحد علماء الفلك القريبين منك وتتعرف منه على بعض الأمور الفلكية التي تتعلق بحساب الشهور ومدى ما وصل إليه الفلك من دقة وتقدم.

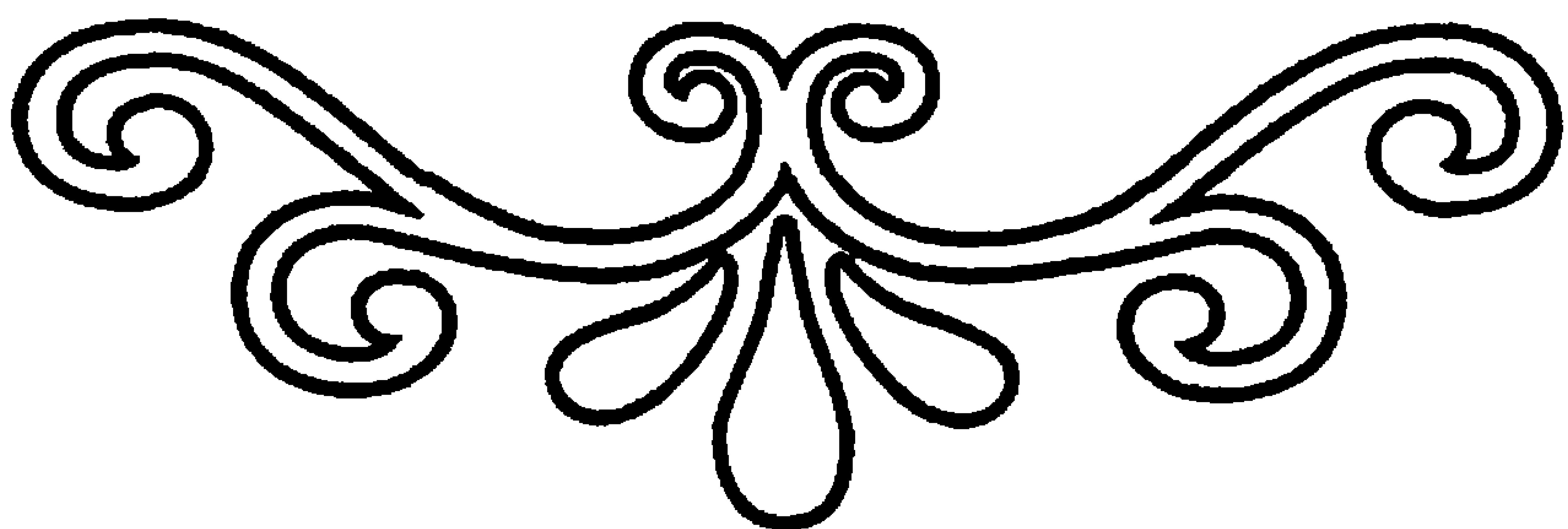


الوحدة السابعة

إثبات نسب ولد الزنى

بقلم الأستاذ الدكتور

أحمد علي طه الريان



محتويات الوحدة السابعة

تحتوي هذه الوحدة على أربعة مباحث:

المبحث الأول : في وسائل إثبات النسب

المبحث الثاني : الخلاف بين الفقهاء في جواز استلحاق ولد الزنى

المبحث الثالث : الموازنة بين المخاطر التي تترتب على القول بجواز استلحاق ولد الزنا عن طريق الإقرار، أو التصريح، و المخاطر التي تترتب على عدم جواز استلحاقه.

المبحث الرابع : رأي الباحث.

المطلب الخامس : قرار مجمع فقهاء الشريعة: حول ثبوت نسب ولد الزنى

أهمية دراسة الوحدة:



تكمن أهمية دراسة هذه الوحدة في أن الإنسان بصفة عامة والمسلم بصفة خاصة يعتز بانتسابه إلى أبويه اللذين انحدر منهما وجاءت الشرائع السماوية وقدست هذا الانتساب وجعلته حقا وواجبا طالما كان في ظل عقد زواج شرعي، وكان من قواعد الشريعة الإسلامية ومقاصدها العظيمة حفظ النسل، ولكن ماذا لو زلت قدم إنسان فوقع في الخطيئة، والإنسان ليس معصوما، وولد بينهما طفل في ظل هذه العلاقة غير الشرعية، ما ذنب الطفل البريء في أن يتحمل عاقبة ما وقع فيه أبويه، وتظل وصمة عار في جبينه ما دام على قيد الحياة، من هنا جاءت أهمية هذه الوحدة في البحث عن مخرج شرعي لأطفال وجدوا في ظل الخطيئة.

الأهداف التعليمية:



يُرجى منك عزيزي الدارس بعد دراستك لهذه الوحدة أن تكون قادراً على:

معرفة وسائل إثبات النسب في الشريعة الإسلامية، وحكم الشرع فيما لو وجد طفل من الزنا على فراش، أو جاءت به أمه غير المتزوجة من الزنا.

تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد.

فإن النسب كما جاء في الموسوعة الكويتية حالة حكمية إضافية بين شخص وآخر من حيث إن الشخص قد انفصل عن رحم امرأة هي في عصمة زواج شرعي، أو ملك صحيح ثابتين، أو مشبهي الثابت للذي يكون الحبل منه، أما الاستلحاق في النسب[1]: فقد عرفه أبو البركات الدردير حيث قال: «إقرار ذكر مكلف ولو سفيهًا أنه أب لمجهول نسبه ولو كذبته أمه لتشوف الشارع للحوق النسب» وذلك بشروط سيأتي بيانها[2].

الاعتزاز بالنسب: يعتز الإنسان بصفة عامة والمسلم بصفة خاصة بانتسابه إلى أبويه اللذين انحدر منهما، مهما كان شأنهما من الفقر والغنى والشرف والضعة، والشهرة والخمول، وقد نبت ذلك الاعتزاز في نفس كل مسلم منذ نعومة أظفاره، حيث عرف أنه ينتمي إلى أسرة مكونة من أبويه كأصلين في هذه الأسرة، ثم ما تفرع منهما، أو أحاط بهما من بقية الأهلين، وقد وضع القرآن الكريم اللبنة الأولى لهذا الانتماء وضرورة الحفاظ عليه، حيث يقول جل شأنه:

---

(١) الموسوعة الكويتية ج٦ ص ١٤٠٤ الطبعة الرابعة، نقلًا عن رسالة الدكتوراه: عائشة المرزوقي.

(٢) الشرح الصغير ج٢ ص ١٩٥، ط الحلبي.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1]، ثم جاءت السنة النبوية لتعضد هذا الانتماء بحديث عائشة– رضي الله عنها– قال رسول الله ﷺ: «تَعَلَّمُوا مِنْ أَنْسَابِكُمْ مَا تَصِلُونَ بِهِ أَرْحَامَكُمْ»[2]، وقد كان في رسول الله ﷺ واعتزازه بنسبه الشريف أحسن القدوة وأجمل الأسوة، فقد أخرج البخاري ومسلم قوله ﷺ: «أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبَ أَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ»[3]. كما أخرج مسلم: «إِنَّ اللهَ اصْطَفَى كِنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ، وَاصْطَفَى قُرَيْشًا مِنْ كِنَانَةَ، وَاصْطَفَى مِنْ قُرَيْشٍ بَنِي هَاشِمٍ، وَاصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ»[4]، وقد ورد التشديد على رعاية صدق الانتساب والزجر عن الادعاء الكاذب، وذلك في حديث صريح صحيح حيث

---

(١) الحجرات: ١٣.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه كتاب البر والصلة باب ما جاء في تعليم النسب برقم ١٩٠٢، وقال الترمذي هذا حديث غريب من هذا الوجه، وأحمد في مسنده في باقي مسند المكثرين من حديث أبي هريرة برقم ٨٥١٣، قال ابن حجر في الفتح وله طرق أقواها ما أخرجه الطبراني من حديث العلاء بن خارجة، وصححه الحاكم، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة برقم ٢٧٦.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الجهاد والسير باب من قاد دابة، وغيره في الحرب برقم ٢٦٥٢، ومسلم في صحيحه كتاب الجهاد والسير باب في غزوة حنين برقم ٣٣٢٥.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الفضائل باب فضل نسب النبي ﷺ برقم ٤٢٢١، والترمذي في سننه كتاب المناقب باب فضل النبي ﷺ برقم ٣٥٣٨، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وأحمد في مسنده في مسند الشاميين من حديث واثلة بن الأسقع رضي الله تعالى عنه برقم ١٦٣٧٢.

قال ﷺ: «مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ»[1].

مدى تشوف الشارع للحوق النسب: رأينا هذا في عبارة لأبي البركات السابقة التي تفيد صحة لحوق النسب بين المقر به من جنين، أو مولود والمقر ولو كذبته الأم الحامل، أو أم المولود، ويزيد هذا المعنى وضوحًا الإمام الصاوي في تعليقه على كلام أبي البركات السابق في قوله: (ولو كذبته الأم) حيث يقول: (أي أنه لا يشترط أن يعلم تقدم ملك أم هذا الولد، أو نكاحها لهذا المستلحق على المشهور) قال ابن عبد السلام معللًا ذلك: (إنهم اكتفوا في هذا الباب بالإمكان فقط لتشوف الشارع للحوق النسب ما لم يقم دليل على كذب المقر)[2]، وجاءت عبارات الحنفية لتعبر عن هذا المعنى، وهو تشوف الشارع للحوق النسب – ربما بمساحة أوسع مما تسمح به أصول الفقه المالكي حيث يقول الحنفية – ما عدا زفر –: إنه لا يشترط وجود الدخول ولا إمكانه، وإنما يكتفى في إثبات النسب بالعقد نفسه، وضربوا مثلًا على هذا فقالوا: (إن المغربي إذا تزوج مشرقية بينهما مسيرة سنة فجاءت بولد بعد ستة أشهر من العقد فإن النسب يثبت لقيام الفراش؛ لأنه ربما طويت له المسافة، أو كان مستخدمًا

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الفرائض باب من ادعى إلى غير أبيه برقم ٦٢٦٩، ومسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب حال من رغب عن أبيه وهو يعلم برقم ٩٥.

(٢) الشرح الصغير وحاشية الصاوي ج٢، ص١٩٥ ط الحلبي.

لوسائل كالجن والطيران وغيرها...) [1]، إلا أن بعض خطى الحنابلة جاءت أوسع بكثير ممن سبقهم من الفقهاء حيث ينقل العلامة محمد بن مفلح تلميذ الإمام ابن تيمية عن عيون المسائل (واختار شيخنا أنه من استلحق ولده من الزنى ولا فراش لحقه)[2]، بينما كثير من الفقهاء يشترطون للاستلحاق أن لا يكون المستلحق معلوم النسب، أو مقطوع النسب، ويعنون بمعلوم النسب أن لا يكون له أب معلوم ينتسب إليه، وبمقطوع النسب ألا يعرف أنه من زنا.

(١) ابن عابدين ج٢ ص ٦١٦، وشرح القدير ج٤ ص٣٥٠.

(٢) الفروع ج٥ ص ٤٠٢.

المبحث الأول
وسائل إثبات النسب في الشريعة الإسلامية

١- الطريق الواضحة المعلومة للجميع، وهي ما كانت عن طريق العقد، ثم الدخول ومضي أقل مدة الحمل ما بين الدخول والولادة، وهي ستة أشهر، وهي محل إجماع من العلماء، ودليل الإجماع هو كتاب الله تعالى، حيث قال جل شأنه: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾[1]، ثم بين تعالى مدة الرضاع بأنها قد تصل إلى عامين قبل فصال الولد، وذلك قوله جل شأنه: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾[2]، وتبقى ستة أشهر هي أقل مدة الحمل.

٢- طريق الفراش الثابت، فإذا أثبتت المرأة، أو أحد من أهلها أنها كانت زوجة لشخص مؤهل للإنجاب، أو أثبت الرجل المؤهل، أو أحد من أهله أن امرأة مؤهلة للإنجاب كانت زوجة له في مدة معينة، فكل ما نتج من أولاد من هذه المرأة في تلك المدة فإنهم ينسبون إلى هذا الرجل رضي أم كره، وكذلك بالنسبة لها رضيت أم كرهت، وبه قال جمهور الفقهاء إلا أنهم يشترطون مضي ستة أشهر ما بين العقد وحتى الولادة، وثبوت النسب في هذه الحالة لا يحتاج إلى إقرار الزوج، أو أن تقدم الزوجة بينة، فإذ جاءت الزوجة بولد لأقل من ستة

---

(١) الأحقاف: ١٥.

(٢) البقرة: ٢٣٣.

أشهر من وقت العقد يكون الولد منتفيًا عن الزوج؛ لأن الإتيان بالولد حيًّا قبل المدة الكافية لذلك يدل على أن الحمل قد حدث قبل وجود الفراش، وقد ثبتت صحة نسبة الولد للفراش في هذا الطريق بدليل من السنة المطهرة، وموجز قصتها: أن عتبة بن أبي وقاص أوصى أخاه سعد بن أبي وقاص أن يضم إليه ولدًا ولدته جارية لزمعة كان قد واقعها في الجاهلية، فحكم رسول الله ﷺ أن الولد لزمعة وليس لعتبة؛ لأنها كانت فراشًا له بطريق الملك في ذلك الحين، وهذه القصة ثابتة في كل كتب السنة، وهي وإن اختلفت رواياتها لكنها في مجموعها تضم العناصر التي أشرت إليها[1].

٣- طريق الإقرار بالمولود، وبعض أهل العلم يخصه بتسمية خاصة، حيث يطلق عليه لفظ (الاستلحاق) مثل المالكية حيث يلحق شخص مؤهل للإنجاب بنسبه شخصًا آخر ليحمل اسمه واسم عائلته، وهذه الطريق هي أشد الطرق وعورة، وأصعبها مرتقى، وأكثرها تشعبًا، وأخطرها مسلكًا؛ لذلك تحوط أكثر العلماء لانتجاع هذا الطريق لكثرة مزالقه فوضعوا له من الشرائط ما يساعد على تثبيت أقدام من يسلكه، ويحفظ توازن من يطرقه، وهم وإن كانوا جميعًا يشتركون في التحوط، إلا أنهم يختلفون في هذا المجال ما بين مكثر من القيود حتى ليكاد يغلق طريق الاستلحاق عن طريق الإقرار وبعضهم يقلل من

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأحكام باب من قضي له بحق أخيه... برقم ٦٦٤٦، ومسلم في صحيحه كتاب الرضاع باب الولد للفراش وتوقي الشبهات برقم ٢٦٤٥.

هذه القيود ويقتصر منها على ما يحفظ للاستلحاق جديته وتوازنه وإمكانية تصور وقوعه، وفي مقابل هذه الكثرة الكاثرة من العلماء ذهب البعض إلى فتح الباب في الانتساب، أو الاستلحاق على مصراعيه ما دام قد صدر من شخص مؤهل للإنجاب ولم يكذبه الحس والشرع.

المبحث الثاني

آراء الفقهاء في الاستلحاق كطريق من طرق إثبات النسب:

وسنحاول فيما يلي عرض هذين المسلكين لأهل العلم:

وسنبدأ بعرض موقف القلة التي آثرت فتح الباب على مصراعيه تلمسًا لتحقيق رغبة الشارع في لحوق النسب، وحرصًا على أبناء المسلمين من الضياع، وحفظًا لسمعة العائلات التي ينتمي إليها من يحتاج إلى سلوك هذا المخرج من الناس.

وينقل العلامة ابن مفلح هذا الرأي عن كتاب عيون المسائل – من مراجع الحنابلة – منسوبًا إلى شيخه الإمام ابن تيمية حيث يقول: (واختار شيخنا أنه من استلحق ولده من الزنى ولا فراش لحقه) ويستدرك على ذلك بقوله: (ونص أحمد فيها لا يلحقه هنا). ثم ينقل ابن مفلح أيضًا عن كتابي عيون المسائل والانتصار ما ذكره ابن اللبان في الإيجاز أن ذلك مذهب الحسن وابن سيرين وعروة والنخعي وإسحاق[1]، كما نقل أيضًا عن الانتصار وأبي يعلى الصغير أنه

(١) كلمة موجزة للتعريف بكل واحد من هؤلاء الأئمة:

ـ الحسن: إذا أطلق اسم الحسن لدى الفقهاء فإنما يراد به الحسن بن أبي الحسن، واسمه يسار البصري مولى زيد بن ثابت، وكان فقيهًا حكيمًا زاهدًا فصيحًا، قال عوف بن أبي جميلة الأعرابي: كان الحسن ابنًا لجارية لأم سلمة زوج النبي ﷺ فبعثت أم سلمة – رضي الله عنها – جاريتها في حاجاتها فبكى الحسن بكاءً شديدًا فرقت عليه أم سلمة فأخذته فوضعته في حجرها فألقمته =

=ثديها فدر عليه فشرب منه وكان يقال: إن المبلغ الذي بلغه الحسن من الحكمة بذلك اللبن الذي شربه من أم سلمة رضي الله عنها.

عن حميد بن هلال قال: قال لنا قتادة: الزموا هذا الشيخ فما رأيت أحدًا أشبه رأيًا بعمر بن الخطاب من الحسن، روى عن خلق كثير من الصحابة والتابعين، وروى عنه خلق من التابعين وتابعيهم سئل أنس بن مالك عن مسألة فقال: سلوا مولانا الحسن قالوا: يا أبا حمزة نسألك تقول: سلوا الحسن مولانا؟ قال: سلوا مولانا الحسن فإنه سمع وسمعنا فحفظ ونسينا، وقال قتادة: ما جالست فقيهًا قط، إلا رأيت فضل الحسن عليه. مات الحسن سنة عشرين ومائة عن تسعة وثمانين سنة (تهذيب الكمال، ج٦، ص٩٥، ١١٥).

- محمد بن سيرين الأنصاري البصري روى عن عدد كبير من الصحابة والتابعين، وروى عنه خلق من التابعين وتابعيهم، قال ابن سيرين: إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذونه، وعن عثمان البتي: لم يكن بهذه البصرة أحد أعلم بالقضاء من محمد بن سيرين قال ابن حبان: كان محمد بن سيرين من أورع أهل البصرة وكان فقيهًا فاضلًا حافظًا متقنًا وقال محمد بن سعد: كان ثقة مأمونًا عاليًا رفيعًا فقيهًا إمامًا كثير العلم ورعًا وكان به صمم مات سنة عشر ومائة هجرية (تهذيب الكمال ج٦ ص ٣٤٢، ٣٥٣).

- عروة بن الزبير بن العوام التابعي الكبير روى عن خلق من الصحابة والتابعين وتابعيهم، قال عنه محمد بن سعد: كان ثقة كثير الحديث فقيهًا مأمونًا عالمًا ثبتًا، قال عمر بن عبد العزيز: ما أحد أعلم من عروة بن الزبير، وما أعلم أحدًا يعلم شيئًا يجهله، وقال عبد الرحمن بن حميد بن عبد الرحمن بن عوف قال لي أبي: فوالله لقد رأيت أصحاب رسول الله ﷺ وإنهم ليسألونه، وقال أبو الزناد: إن فقهاء المدينة سبعة وعد منهم عروة بن الزبير، توفي سنة ثلاث وتسعين هجرية (تهذيب الكمال ج٢، ص ١١، ٢٥).

- إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي روى عن عدد كبير من كبار التابعين كما روى عنه عدد كبير من التابعين وتابعيهم، قال العجلي: كان مفتي أهل الكوفة هو والشعبي في زمانهما، =

يلحقه بحكم حاكم، ومن قال يلقنه، ثم قال: لم يخالف قوله عليه الصلاة والسلام: « الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ»[1]؛ لأنه إنما يدل مع الفراش[2].

أما موقف الجمهور: فأيسر المذاهب من حيث القيود التي تحيط بالإقرار هما مذهبا الحنفية والحنابلة، فمذهب الحنفية يعبر عنه الإمام الزيلعي، حيث يقول: (وإن أقر بغلام مجهول يولد لمثله أنه ابنه وصدقه الغلام ثبت نسبه ولو مريضًا وشارك الورثة؛ لأن النسب من الحوائج الأصلية، وهو أيضًا إقرار على نفسه، وليس فيه ضرر على غيره قصدًا فيصح.. وشرط ألا يكون له نسب معروف؛

=وكان رجلًا صالحًا فقيهًا متوقيًا، قال الشعبي بعد موت إبراهيم – أدفنتم صاحبكم، قلت – أي ابن الحجاب عن أبيه: نعم قال أما إنه لم يترك أحدًا أعلم منه أو أفقه منه قلت: ولا الحسن ولا ابن سيرين، قال: ولا لحسن ولا ابن سيرين ولا من أهل البصرة، ولا من أهل الكوفة ولا من أهل الحجاز وفي رواية ولا بالشام، مات سنة ست وتسعين هـ عن تسع وأربعين سنة (تهذيب الكمال ج٢، ص٢٣٣، ٢٤٠).

- إسحاق: أحد أئمة المسلمين، وكان له مذهب وله أتباع يتعبدون على مذهبه، قال الدارمي: ساد إسحاق أهل المشرق والمغرب بصدقه، وقال أحمد بن حنبل: لا أعلم ولا أعرف لإسحاق بالعراق نظيرًا، وقال يحيى بن زكريا: أملى علينا إسحاق بن راهوية أحد عشر ألف حديث من حفظه ثم قرأها علينا فما زاد حرفًا ولا نقص حرفًا، وقال الإمام الذهبي اجتمع في الرصافة أعلام أصحاب الحديث فيهم أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين وغيرهما وكان صدر المجلس لإسحاق وهو الخطيب (تهذيب الكمال في أسماء الرجال ج ٢ ص ٣٧٨، ٣٨٢).

(١) البخاري (ح٢٠٥٣)، ومسلم (ح١٤٥٧).

(٢) الفروع: للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي ج٥ ص ٤٠٢، ٤٠٣.

لأنه إذا كان له نسب معروف لا يمكن ثبوته منه، ولا حاجة على إثباته لاستغنائه به عنه.. وشرط أن يولد لمثله كيلا يكذبه الظاهر، وشرط أن يصدقه الغلام؛ لأن الحق له فلا يثبت بدون تصديق،هذا إذا كان مميزًا بخلاف ما إذا كان لا يعبر عن نفسه حيث لا يعتبر تصديقه؛ لأنه في يد غيره.. فإذا صح إقراره شارك الورثة في الميراث؛ لأنه من ضرورات ثبوت النسب.....)[1].

وموجز القول: أنه يصح عند الحنفية الاعتراف بالمولود بشروط ثلاثة:

١- أن يكون المولود مجهول النسب.

٢- ألا يكذبه الظاهر.

٣- أن يصدقه المولود إن كان مميزًا.

وقرب من ذلك مذهب الحنابلة، ونقصد جمهور الحنابلة خلافًا للبعض الذين يذهبون إلى أبعد مدى في قبول الإقرار بولد الزنى ولو لم يسبقه فراش، وقد أسلفنا القول في ذلك، ولا يختلف مذهب جمهور الحنابلة عن مضمون مذهب الحنفية المتقدم، حيث يقول صاحب معونة أولي النهى: وإن أقر رجل بأبوة صغير أو مجنون أو..... قُبِل إقراره؛ لأنه إقرار من مكلف مختار، فقبل حتى ولو أسقط وارثًا معروفًا؛ لأنه غير متهم في إقراره؛ لأنه لا حق للوارث في الحال، وإنما يستحق الإرث بعد الموت بشرط خلوه من مسقط.

---

(١) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ج٥، ص ٤٦١، ط دار الكتب العلمية، بيروت،ومجمع الأنهر ج٣ ص ٣٩٢.

ويشترط لصحة الإقرار ثلاثة شروط:

١- إن أمكن صدق المقر بحيث لا يكذبه ظاهر حاله.

٢- ألا يكون معلوم النسب حتى لا يدفع نسبًا لغيره.

٣- أن يصدقه المقر به إن كان قادرًا على الكلام[(١)].

أما الفريق الثاني من الجمهور وهما المالكية والشافعية فنوجز مذهب كل منهما فيما يلي:

أولًا: مذهب المالكية:

يقول أبو البركات الدردير: (الاستلحاق إقرار مكلف ولو سفيهًا أنه أب لمجهول نسبه ولو كذبته أمه لتشوف الشارع للحوق النسب، لا لمقطوع نسبه كولد الزنى المعلوم أنه من زنى ولا لمعلوم نسبه... وإذا أقر أن مجهول النسب ابنه لحق به الولد إن لم يكذبه عقل لصغره، أو شرع، قال في الهامش: تعليقًا على قول الشارح: ولو كذبته أمه، أي ولا يشترط أن يعلم تقدم ملك أم هذا الولد، أو نكاحها لهذا المستلحق على المشهور... قال ابن عبد السلام وجهة هذا القول أنهم اكتفوا في هذا الباب بالإمكان فقط لتشوف الشارع للحوق النسب ما لم يقم دليل على كذب المقر[(٢)].

ومقابل المشهور في المذهب ما قاله ابن يونس: إذا قال في صبي: إنه ابنه فجمهور المدنيين لا يثبت النسب ولا الاستلحاق، إلا أن تكون أم الصبي كانت

---

(١) معونة أولي النهى شرح المنتهى لابن النجار الفتوحي ج١٢ ص ١٣٩، ١٤٠.

(٢) الشرح الصغير ج٢ ص١٩٥.

في ملكه بنكاح، أو ملك فيكون أصل الحمل في ملكه وولد في يديه، أو بعد خروج الأم من يديه بما يخرج به مثلها إلى ما يلحق به الأنساب وهو خمس سنين بدونه ولم يكن للولد نسب معلوم، فإن فقد شرط لم يقبل قوله[(1)].

ثانيًا: مذهب الشافعية:

في العزيز شرح الوجيز: إذا قال لغيره هذا ابني التحق بشرط ألا يكذبه الحس، أو الشرع، أو المُقَر له، فلو استلحق مجهولًا بالغًا ووافقه لحق، ولو كان صغيرًا لحق في الحال حتى يتوارثان في الصغر ولو مات صبي وله مال فاستلحق ثبت نسبه وورث[(2)].

وجاء في المحلى على المنهاج: إذا أقر بنسب، إن ألحقه بنفسه بأن قال هذا ابني اشترط لصحته ألا يكذبه الحس ولا الشرع، وأن يصدق المستلحق إن كان أهلًا للتصديق، وفي الحاشية يقول: ولد الزنى لا يصح استلحاقه[(3)].

مقارنة بين الاتجاهين في موقف الجمهور

تحرير محل النزاع:

يتفق الاتجاهان فيما يلي:

١- صحة الإقرار لمجهول النسب إذا لم يكذبه ظاهر الحال، أو العقل، أو الشرع.

---

(١) الذخيرة للقرافي ج٩، ص ٣١٣، ٣١٤، دار الغرب الإسلامي.

(٢) العزيز شرح الوجيز للرافعي ج٥، ص ٣٥٢.

(٣) شرح المحلى على المنهاج بحاشيتي قليوبي وعميرة ج٣، ص١٤.

٢- ألا يكون المستلحق معلوم النسب حتى لا يدفع نسبًا لغيره.

٣- أن يصدق المستلحق المقر بأنه ابنه إن كان أهلًا للتصديق.

٤- التعبير في كل المذاهب عن رغبة الشارع في لحوق النسب، وإن اختلفت عباراتهم في التعبير عن هذا المعنى ويختلفان فيما يلي:

ينصب الاختلاف بين الفريقين في تصريح المالكية والشافعية بعدم جواز الاعتراف بابن الزنى باعتباره مقطوع النسب؛ لأن الرجل والمرأة المشتركين في مجيء هذا المولود لم تكن لهما رغبة في الإتيان به ويعلمان مقدمًا أنه إن جاء لن ينتسب إلى الشخص الذي تسبب في الإتيان به، وقد يختلف الحال في الدول الغربية حيث جرى العرف عندهم بأن الولد ينسب إلى أمه منذ أن يأتي إلى الحياة.

بينما لا نجد هذا التعبير عند الحنفية والحنابلة، وإن كانوا لا يرحبون بجواز استلحاق ولد الزنى، فهل التعبير لديهم بعدم جواز الإقرار بمعلوم النسب يحمل معنى النهي عن استلحاق ولد الزنى باعتبار: أن ولد الزنى علم أحد والديه، وهي أمه؟

قد يكون هذا الحمل بعيدًا، إذ هم يصرحون بأن الإقرار بمعلوم النسب يدفع عن المقر به نسبًا معلومًا: وهذا المعنى لا يتضح إلا إذا حمل على جهة الأب؛ لأن الاستلحاق إذا أطلق في لسان الشرع إنما يراد به الاستلحاق من جهة الأب؛ ولذا يقول الإمام الخرشي: (ولولا أن الشرع خصه بالأب لكان استلحاق الأم أولى؛

لأنها اشتركت مع الأب في ماء الولد وزادت عليه الحمل والرضاع...)[1].

وهل يؤخذ مما تقدم: أن من أقر بمولود من الزنى أنه ابنه ولم يصرح حين الإقرار بأنه جاء عن طريق الزنى، يقبل قوله، ويتم إلحاق الولد به؟

ظاهر مذهبي الحنفية والحنابلة: أنه يقبل قوله ويتم إلحاق الولد به إن كان الولد صغيرًا، أو كان كبيرًا وصدقه في إقراره.

وهذا ما انتهت إليه باحثة في رسالة دكتوراه حيث قالت: وهكذا يتضح أن نسب الولد يكون منتفيًا إذا جاءت به الزوجة لأقل من ستة أشهر من وقت العقد، وعلة ذلك:

هو أن الإتيان بالولد حيًّا قبل المدة الكافية لذلك يدل على أن الحمل قد حدث قبل وجود الفراش وهذا يعد دليلًا على أن الولد ينسب لغير الزوج.

ثم قالت: ولكن ليس هذا باليقين فقد يكون الحمل منه ولكنه قد حدث قبل وجود الفراش؛ ولهذا فقد أجاز الفقهاء ثبوت النسب في هذه الحالة إذا ادعاه الزوج ولم يقل إنه من الزنى، وثبوت النسب هذا يكون بالإقرار لا بالفراش، وهذا الحكم لا خلاف عليه بين أئمة الدين، نقلًا عن أحكام الأحوال الشخصية للشيخ أحمد إبراهيم ص ٤٩٣، وعبد المجيد مطلوب ص ٤٦٦[2].

إلا أن النقل بإجازة الفقهاء لثبوت النسب للحمل الذي نشأ قبل الفراش

---

(١) الخرشي ج٦، ص ٤٥٠، دار الكتب العلمية.

(٢) إثبات النسب ص ٤٠.

يقين، ثم تأكيد ذلك بأنه لا خلاف عليه بين أئمة الدين غير دقيق، ودعوى يكذبها ما نقلناه عن المالكية والشافعية بأنه لا يصح استلحاق من علم أنه من زنى، فلو قالت الباحثة: بأن إجازته جاءت من بعض الفقهاء، أو بعض أئمة الدين؛ لكان نقلها له ما يبرره، ومما يؤسف له أن الباحثة نقلت عن الدكتور/ عبد الله محمد صاحب رسالة (أحكام النسب في الفقه الإسلامي) أن جمهور الفقهاء ذهبوا إلى عدم جواز استلحاق ولد الزنى وأنه رجح هذا الرأي.

بل صاحب المغني ذكر عن أهل العلم نقلًا مناقضًا لصاحبة الرسالة: قال (ومن ولدت امرأته ولدًا لا يمكن كونه منه في النكاح لم يلحقه النسب ولم يحتج على نفيه؛ لأنه يعلم أنه ليس منه فلم يلحق، كما لو أتت به عقيب نكاحه لها؛ وذلك مثل أن تأتي به لدون ستة أشهر من حين تزوجها فلا يلحق به في قول كل من علمنا من أهل العلم؛ لأنها تعلم إنها علقت به قبل أن يتزوجها)[1] ويمكن أن نخلص من ذلك كله إلى ما يلي:

١- أن كلا من مذهبي المالكية والشافعية: لم يجز استلحاق الولد إذا علم أنه من زنى، وكان تعبيرهما صريحًا، وقد أسلفنا النقل المفيد لذلك.

٢- أن كلا من مذهبي الحنفية والحنابلة لم يمنع استلحاق الولد من الزنى عن طريق الإقرار بأن هذا الحمل منه، أو أن هذا المولود منه إن كان صغيرًا، أو

---

(١) المغني لابن قدامة ج٧ ص ٢٨٦، دار الكتب العلمية بيروت.

كان كبيرًا وصدقه على إقراره[1]، ولم يقل المستلحق إنه كان عن طريق الزنى، ووجدت الإمكانية لصدق هذا الإقرار.

وأرجو ألا يعكر على هذه النتيجة ما نقلناه عن ابن قدامة قريبًا؛ لأنه أشار على شرط عدم إمكانية كونه منه، بينما قلنا هنا بوجود الإمكانية لصدق هذا الإقرار.

ويفهم من ذلك أن الجهة التي تشرف على إلحاق الأنساب لا يحق لها أن تتشدد في البحث والتحري للتحقق في صحة دعوى المدعي إذا تحققت الشروط المتعلقة بذلك والتي أشرنا إليها من قبل.

٣- أنه لم يقل بقبول استلحاق ولد الزنى المعلوم أنه من الزنى بأن صرح المقر بأنه كان عن هذا الطريق إلا الفقهاء الذين سبق أن ذكرناهم وهم الأئمة: الحسن البصري، وابن سيرين، وعروة، والنخعي، وإسحاق بن راهويه.

---

(١) وإن كان عند الحنفية: إنه إن أنكر المدعى عليه النسب المدعى واستطاع طالب الاستلحاق أن يأتي ببينه تثبت له دعواه فإنه يحكم له لذلك، فقد جاء في الفتاوى الهندية (يجب أن يعلم أن دعوى الأبوة ودعوى البنوة صحيحة سواء كانت معها دعوى المال أو لم تكن، وذلك بأن يدعي رجل أني أبو هذا الرجل أو يدعي أني ابن هذا الرجل وذلك الرجل ينكر، فهذه الدعوى صحيحة حتى إذا أقام المدعي البينة على ما ادعاه، فالقاضي يسمع دعواه ويقضي ببينته على المدعى عليه. الفتاوى الهندية ج٦، ص ٢١٢، دار الكتب العلمية.

المبحث الثالث

المخاطر التي تترتب على الأخذ بقول من يرى جواز الاستلحاق لولد الزنى سواء عن طريق الإقرار، أو التصريح بأنه جاء من زنى.

أ- أنه ربما يشعر بالاستهانة بهذا الجرم الكبير الذي سماه الله تعالى في كتابه بالفاحشة وهو أقبح الأوصاف عند العرب، وذلك عند عوام الناس وقليلي التدين من الجنسين، إذ لا زال خوف الحمل من الزنى عند المسلمين يمثل رادعًا لا ينبغي التقليل من شأنه عند كل من يتردد في نفسه هاجس الرغبة في إتيان هذه الرذيلة، ولا زال ظهور الحمل من الزنى في كثير من بلاد المسلمين وخصوصًا من العرب لا جزاء له إلا القتل لمن يكتشف أمرها، هذا بالإضافة إلى العار الذي يلحق بالقبيلة، أو العائلة.

ب- سيصير الحمل من الزنى هدفًا في حد ذاته، وهذا يتحقق في حق من يريد أن يرتبط بأسرة من وسط اجتماعي أعلى منه، حيث يريد أن يضع هذه الأسرة من خلال الحمل من فتاتهم أمام الأمر الواقع ليذعنوا لرغبته في الزواج منها، وقد يكون هذا باتفاق مع الفتاة، أو بتدليس عليها.

ج- وكذلك قد يصير الحمل من الزنى أيضًا هدفًا للمرأة لتصطاد به الشخص الذي تريد أن ترتبط بالزواج به، وهو يترفع عنها، أو يتهرب منها، وقد ظهرت على السطح بعض القضايا من هذه الشاكلة، ولا زالت تنظر في المحاكم في هذه الأيام.

د- قد يتخذ الحمل من الزنى وسيلة يتذرع بها بعض من لا خلاق لهم

للولوغ في أعراض الفتيات الراغبات في الزواج، إذ يظهر أنه لن يرتبط بفتاة، ثم تظهر أنها عقيم، لذلك لن يتزوج إلا بمن تحمل منه قبل الارتباط بها حتى يطمئن على أنها امرأة ولود وليست عقيمًا، وقد يتطور الأمر فيما بعد على أنه لن يتزوج إلا ممن تلد له ذكرًا، أو تلد له أنثى وهكذا.

وفي ظل غيبة تحكيم الشريعة الإسلامية في قضايا المجتمع وارتفاع نسبة العنوسة بين الجنسين في أكثر بلاد المسلمين فإن هذه التوقعات ستحدث وبكثرة حتى تصير ظاهرة عامة في بلاد المسلمين، كما هو الحال الآن في المجتمعات الغربية، إذ وصلت نسبة أولاد الزنى بين البيض في المجتمع الأمريكي إلى أربعين في المائة، بينما وصلت بين السود إلى ستين في المائة.

أما المخاطر التي تترتب على عدم جواز استلحاقه فأهمها ما يلي:

أ- المخاطر التي ستلحق بالمرأة التي أتت بولد لا أب له، وكذلك بأسرتها، بل استمرار المعرة التصاق هذه المعرة بالأسرة وبالعائلة، وقد تصل إلى القبيلة، حتى بعد وفاة المرأة ووفاة ولدها هذا بأزمان متطاولة، وكتب الحديث الشريف لا زالت تذكر المرأة التي وقعت منها جريمة الزنى في عهد النبوة حتى الآن بنسبتها إلى قبيلتها الكبرى، وهي جهينة، أو قبيلتها الصغرى، وهي قبيلة غامد، فتارة تقول الجهنية وتارة تقول الغامدية، كما تذكر قبيلة أسلم إذا ذكرت قصة ماعز فيقال: ماعز الأسلمي، أو يقال: الأسلمي.

ب-شعور الولد – ذكرًا، أو أنثى – بالدونية في أي تجمع يجمعه مع غيره بحيث

يشعر بأنه أقل من غيره لفقد إحدى ركيزتي الإيجاد في الحياة مما يدفعه إلى الانطواء والبعد عن المجتمع، وتتربى فيه عقدة كراهة المجتمع الذي يعيش فيه، بل وربما يسعى إلى الإضرار بهذا المجتمع الذي ظلمه وحرمه من شرف المساواة مع غيره.

ج- محاولة البعد عن الناس حتى يبتعد عن نظراتهم إليه التي يظن أنها تحمل معها الريبة في أصله ونسبه، وهذا قد يكون سبيلًا لفشله في الدراسة في المراحل المختلفة، وبالتالي فشله في التكيف في مجال الأعمال وبناء المستقبل الحياتي له.

د- محاولة الابتعاد عن الأم وكراهته لها ونمو الحقد عليها شيئًا فشيئًا باعتبارها السبب الأساسي لمعاناته ووضعه التعيس في المجتمع، وهذا عكس ما تحض عليه تعليم الإسلام من الحدب على الأم ورعايتها والقيام على احتياجاتها حتى جعلت الجنة تحت أقدامها.

هـ- مشاعر الإحباط التي تحيط بهذا الوليد الناشئ لشعوره بقسوة العقوبة التي وقعت عليه بحرمانه من الانتساب لأب دون ذنب جناه، بل العكس هو مجني عليه من قبل غيره.

هذه المخاطر تظهر في المجتمعات الإسلامية وخصوصًا العربية منها لما للنسب من شأن خطير فيها، لكنها لن تظهر بذات القدر في المجتمعات الغربية التي دأبت على قيد المواليد بأسماء أمهاتهم سواء كان لهم آباء حقيقة أم لا.

المبحث الرابع
رأي الباحث

أولًا: الروح العامة للتشريع الإسلامي المتمثل في مواقف الفقهاء المستقاة من النصوص الشرعية تظهر منها الرغبة العارمة في إنقاذ هذا الوليد الناشئ من وهدة الخطيئة، والأخذ بيده إلى الحياة الاجتماعية المستقرة من خلال الاعتراف به كفرد من أفراد الأسرة السوية في المجتمع المسلم، كل ما في الأمر أنهم يهدفون إلى إيجاد غطاء شرعي لهذه العلاقة التي ستترتب عليها حقوق كثيرة وواجبات متشعبة على كل الأطراف، وهذا الغطاء قد يتمثل في إمكانية اللقاء بين طرفي عقد الزواج دون شرط التحقق من وقوع هذا اللقاء بالفعل، إذ يكفي إقرار الأب بذلك حتى لو كذبته الأم، كما يقول بعض المالكية، وحتى لو كان الواقع العادي للحياة يحيل هذا اللقاء كما يقول الحنفية، وغير ذلك من مظاهر الرغبة في إلحاق هذا الوليد بأسرة سوية يعيش في كنفها كبقية أبناء جنسه.

ثانيًا: في مواقف الحنفية والحنابلة جوانب إيجابية تحفز من يريد إلحاق الوليد الناشئ به تتمثل في عدم وضع شرط صريح في كون الوليد ليس ثمرة سفاح بين المقر بالمولود وأمه التي ولدته كما يفعل كل من المالكية والشافعية، وبعبارة أخرى فإن هذا الجانب مسكوت عنه على حد علمي في المذهبين، لكن تبقى هذه المشكلة عالقة في القضية: وهي هل السكوت في مثل هذا الموطن يعد رضا أم لا؟

ثالثًا: هناك مجموعة من كبار التابعين تتمثل في الأئمة الثلاثة الحسن البصري

وابن سيرين وعروة بن الزبير، وكذلك بعض الفقهاء من ذوي القدر الكبير في الفقه وهما: إبراهيم النخعي، وإسحاق بن راهويه، هذه المجموعة ترى – كما تقدم النقل عنهم – أنه لا بأس بالاعتراف بابن الزنى حتى لو وقع التصريح بذلك.

رابعًا: أشرت قبل قليل إلى وجود مخاطر تكتنف هذا الطريق من جانبيه، الاعتراف وعدم الاعتراف، لكني أرى أن نبدأ بتجويز الاعتراف بولد الزنى في المجتمعات غير الإسلامية أولًا، وذلك أن عدم رسوخ أحكام الشريعة في هذه المجتمعات تحمل الكثير على عدم التقيد بها إما جهلًا بها، أو تهاونًا لظنهم أنها ليست من المعالم الرئيسة في الإسلام، أو لغير ذلك من الأسباب، وحداثة العهد بالإسلام كانت ولا تزال محل رعاية لدى المفتين والقضاة.

ثم نتابع الدراسة في مدى جواز تعميم هذا الحكم في بقية مجتمعات المسلمين

خلاصة الوحدة

نخلص من دراسة هذه الوحدة إلى ما يلي:

أولا: الروح العامة للتشريع الإسلامي المتمثل في مواقف الفقهاء المستقاة من النصوص الشرعية تظهر منها الرغبة العارمة في إنقاذ هذا الوليد الناشئ من هدة الخطيئة، والأخذ بيده على الحياة الاجتماعية المستقرة من خلال الاعتراف به كفرد من أفراد الأسرة السوية في المجتمع المسلم.

ثانيا: لإثبات النسب في الشريعة الإسلامية وسائل أربعة وهي العقد الصحيح والفراش والاستلحاق.

ثالثا: اتفق العلماء على أن النسب لا يثبت في الزواج الفاسد ما لم يحصل فيه دخول، فلو دخل الرجل بالمرأة في الزواج الفاسد يثبت نسب الأولاد الذين ولدوا في ظل هذا الزواج.

رابعا: أجمع العلماء على أنه إذا ولد طفل من امرأة متزوجة فإن هذا الطفل يجب أن ينسب إلى الزوج، وإذا جاء آخر وادعاه لا يجوز إلحاقه به.

خامسا: أيسر الرأيين في مسألة إقرار الزاني ببنوة ولده من الزنى إن لم يصرح بأنه من الزنى رأي الحنفية وجمهور الحنابلة، وهو الأقرب إلى قواعد الشارع من حيث تشوفه لإثبات نسب المولود حماية له من مخاطر الحياة بلا أب يرعاه.

سادساً: هناك مجموعة من كبار التابعين تتمثل في الأئمة الثلاثة الحسن البصري وابن سيرين وعروة بن الزبير، وكذلك بعض الفقهاء من ذوي القدر الكبير في الفقه وهما: إبراهيم النخعي وإسحاق بن راهويه، هذه المجموعة: ترى – كما تقدم النقل عنهم – أنه لا بأس بالاعتراف بابن الزنى حتى لو وقع التصريح بذلك.

سابعاً: هناك مخاطر تكتنف القول بجواز إلحاق ولد الزنى بالزاني ومخاطر أخرى تكتنف القول بعدم جواز إلحاقه بالزاني.

ثامناً: ولعل الأقرب إلى الصواب أن نبدأ بتجويز الاعتراف بولد الزنى في المجتمعات غير الإسلامية أولًا، ثم نتابع الدراسة في مدى جواز تعميم هذا الحكم في بقية مجتمعات المسلمين.

أسئلة التقويم الذاتي

أولًا: أسئلة الصواب والخطأ

ضع علام (✓) أمام العبارة الصحيحة وعلامة (✗) أمام العبارة الخاطئة:

١- يكره الاعتزاز بالنسب في الإسلام. ( )

٢- الشارع الشريف يتشوف إلى إثبات النسب. ( )

٣- ورد النهي الشرعي الشديد عن ادعاء النسب كذبًا. ( )

٤- الإقرار طريق من طرق إثبات النسب. ( )

٥- لو أقر رجل ببنوة ولد ثابت النسب شرعًا فإقراره باطل. ( )

٦- هناك مخاطر يمكن أن تترتب على القول بجواز إلحاق ولد الزنى بالزاني. ( )

٧- لا يشترط في صحة الإقرار أن يصدر المقر به إقرار المقر إن كان أهلاً للتصديق. ( )

٨- لا احتمال لوجود مخاطر اجتماعية تترتب على القول بجواز إلحاق ولد الزنى بالزاني. ( )

٩- هناك مخاطر اجتماعية تترتب على القول بعدم جواز إلحاق ولد الزنى بالزاني. ( )

ثانيًا: أسئلة الاختيار من متعــدد:

اختر الإجابة الصحيحة مما يأتي:

١- من طرق اثبات النسب [الإقرار – الفراش – كليهما].

٢- يشترط في صحة الإقرار بالنسب أن يكون [الولد المقر به مجهول النسب – أن يكون من الممكن أن يولد للمقر – كلا الشرطين].

٣- يشترط في صحة الإقرار بالنسب [أن يصدق المقر به المقر – ألا يكذب الحال أو العقل والشرع دعوى المقر – كلا الشرطين].

٤- أقل مدة الحمل [ستة أشهر – عشرة أشهر – سبعة أشهر].

٥- هناك من التابعين من قال بجواز إلحاق ولد الزنى بالزاني ومنهم [الحسن البصري – عروة بن الزبير – ابن سيرين – جميع من سبق].

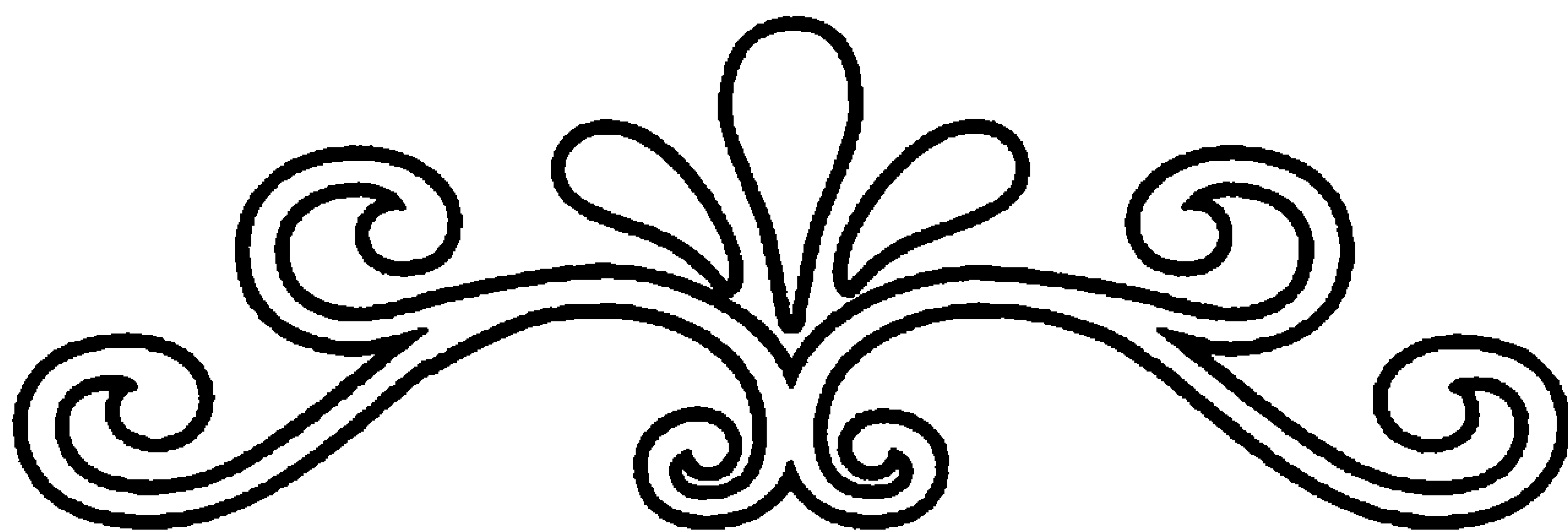
٦- لإثبات النسب في الشريعة الإسلامية وسائل منها [الفراش – البصمة الوراثية – قضاء القاضي].

النشاط التعليمي للوحدة السابعة

عزيزي الدارس:

حتى تكتسب المزيد من المعلومات المتعلقة بموضوع هذه الوحدة نقترح عليك إنجاز النشاط التعليمي التالي:

قم بزيارة لأحد الملاجئ والتي تضم أطفالا مجهولي النسب وتعرف على أحوالهم، ثم قم بإنزال هذه الأحوال على ما درست في هذه الوحدة وحاول أن ترجح بنفسك بناء على ما رأيت من قولي العلماء في إلحاق ولد الزنا بالزاني ليرعاه ويقوم على شئونه.



الوحدة الثامنة

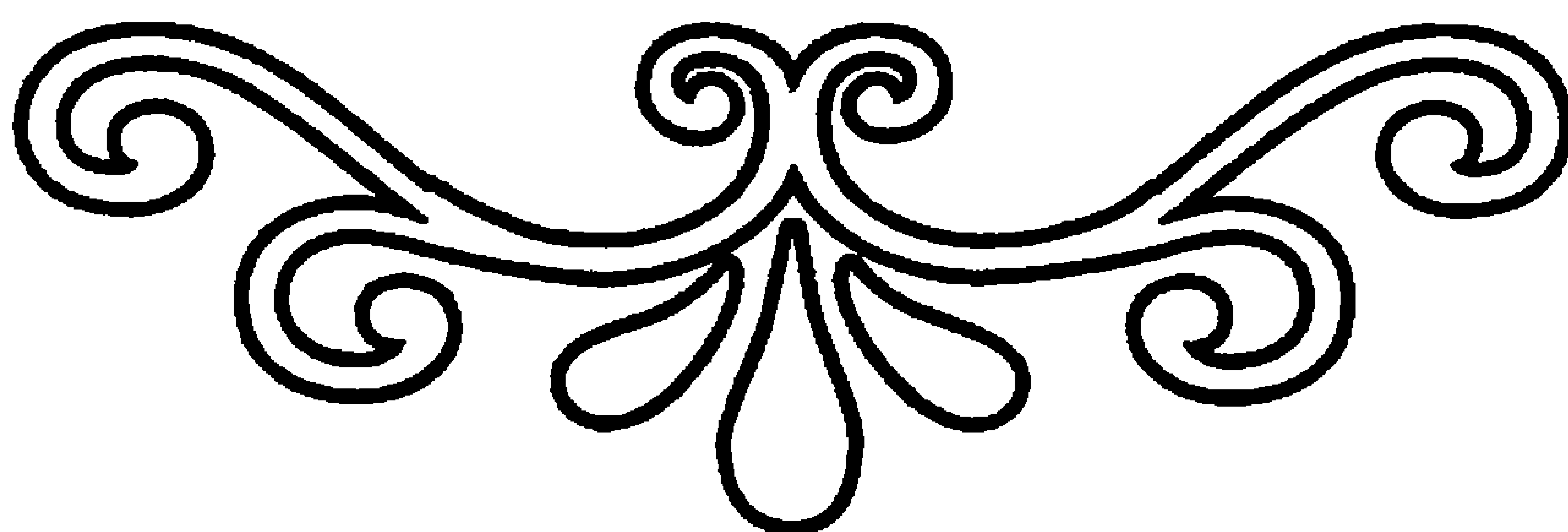
البصمة الوراثية
ومدي مشروعية استخدامها في النسب والجناية

تأليف

عمر بن محمد السبيل

إمام وخطيب المسجد الحرام

وعضو هيئة التدريس بكلية الشريعة بجامعة أم القرى



محتويات الوحدة الثامنة

تشتمل هذه الوحدة على:

المبحث الأول: في ماهية البصمة الوراثية.

المبحث الثاني: في استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في تعريف النسب وعناية الإسلام به.

المطلب الثاني: الطرق الشرعية لإثبات أو نفي النسب.

المطلب الثالث: حكم استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب.

المبحث الثالث: في استخدام البصمة الوراثية في المجال الجنائي.

أهمية دراسة الوحدة:



تعتبر البصمة الوراثية من أهم الاكتشافات العلمية في القرن الماضي، ولقد أثار هذا الاكتشاف الكثير من التساؤلات والأقضية في مجالات عدة خصوصا المجال الشرعي والمجال الجنائي، وفي هذه الوحدة نتناول حقيقة البصمة الوراثية، ومدى حجيتها في إثبات النسب ونفيه، وفي المجال الجنائي، وتكمن أهمية دراسة هذه الوحدة أيضا في أن الأخذ بها في مجال الإثبات أو النفي للنسب قد يبدو متصادماً مع نصوص شرعية في مجال النسب، وفي هذه الدراسة نستجلي الأمر ونبين نطاق الاحتجاج بالبصمة الوراثية في هذا المجال وفي المجال الجنائي.



الأهداف التعليمية:

يُرجى منك عزيزي الدارس بعد دراستك لهذه الوحدة أن تكون قادراً على أن:

١- تعرف ماهية البصمة الوراثية وأهمية هذا الاكتشاف.

٢- تذكر الطرق الشرعية لإثبات النسب ومدى حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب، و الطرق الشرعية لنفي النسب ومدى حجية البصمة الوراثية في نفيه.

٣- تشرح حكم استخدام البصمة الوراثية في المجال الجنائي، والمستند الشرعي لهذا الحكم.

المبحث الأول

في ماهية البصمة الوراثية والمجالات التي يمكن أن تستخدم فيها البصمة الوراثية

أولاً: التعريف اللغوي للفظ (البصمة)

البصمة مشتقة من البُصْم وهو: فوت ما بين طرف الخنصر إلي طرف البنصر يقال ما فارقتك شبراً، ولا فتراً، ولا عتباً، ولا رتباً، ولا بصماً. ورجل ذو بصم أي غليظ البصم[(١)].

وبصم بصماً: إذا ختم بطرف إصبعه.

والبصمة أثر الختم بالإصبع[(٢)]

فالبصمة عند الإطلاق ينصرف مدلولها إلي بصمات الأصابع وهي: الانطباعات التي تتركها الأصابع عند ملامستها سطحها مصقولاً، وهي طبق الأصل لأشكال الخطوط الحلمية التي تكسو جلد الأصابع وهي لا تتشابه إطلاقاً حتى في أصابع الشخص الواحد.

ثانياً: ماهية البصمة الوراثية:

مما تقدم في بيان التعريف اللغوي للفظ البصمة يتضح أن من أهم فوائد معرفة

---

(١) لسان العرب، ١٢، ٥٠.

(٢) المعجم الوسيط، ١، ٦٠.

بصمات الأصابع الاستدلال بها علي مرتكبي الجرائم من خلال ما ينطبع من بصماتهم علي الأجسام المصقولة في محل الجريمة، فهي قرينة قوية في التعرف علي الجناة، ولقد تجاوزت الاكتشافات الطبية الحديثة معرفة هذه الخاصية من جسم الإنسان إلي اكتشاف خواص كثيرة فيه وإدراك مدي تأثير تلك الخواص في الوراثة عن طريق أجزاء من جسم الإنسان من دم أو شعر أو مني، أو بول أو غير ذلك.

وقد دلت الاكتشافات الطبية أنه يوجد في داخل النواة التي تستقر في خلية الإنسان (٤٦) من الصبغيات (الكروموسومات) وهذه الكروموسومات تتكون من المادة الوراثية – الحمض النووي الريبوري اللاأكسجيني – والذي يرمز إليه بـ (دنا) أي الجينات الوراثية، وكل واحد من الكروموسومات يحتوي علي عدد كبير من الجينات الوراثية قد تبلغ في الخلية البشرية الواحدة إلي مائة ألف مورثة جينية تقريباً وهذه المورثات الجينية هي التي تتحكم في صفات الإنسان، والطريقة التي يعمل بها، بالإضافة إلي وظائف أخرى تنظيمية للجينات.

وقد أثبتت التجارب الطبية الحديثة بواسطة وسائل تقنية في غاية التطور والدقة: أن لكل إنسان جينوماً بشرياً يختص به دون سواه، لا يمكن أن يتشابه فيه مع غيره أشبه ما يكون ببصمة الأصابع في خصائصها بحيث لا يمكن تطابق الصفات الجينية بين شخص وآخر حتى وإن كانا توأمين.

ولهذا جري إطلاق عبارة (بصمة وراثية) للدلالة علي تثبيت هوية الشخص أخذاً من عينة الحمض النووي المعروف بـ (دنا) الذي يحمله الإنسان بالوراثة

عن أبيه وأمه، إذ أن كل شخص يحمل في خليته الجينية (٤٦) من صبغيات الكروموسومات، يرث نصفها وهي (٢٣) كروموسوماً عن أبيه بواسطة الحيوان المنوي، والنصف الأخر وهي (٢٣) كروموسوماً يرثها عن أمه بواسطة البويضة وكل واحد من هذه الكروموسومات والتي هي عبارة عن جينات الأحماض النووية المعروف باسم (دنا) ذات شقين ويرث الشخص شقاً منها عن أبيه والشق الأخر عن أمه فينتج عن ذلك كروموسومات خاصة به لا تتطابق مع كروموسومات أبيه من كل وجه ن ولا مع كروموسومات أمه من كل وجه وإنما جاءت خليطاً منهما[1].

وبهذا الاختلاط أكتسب صفة الاستقلالية عن كروموسومات أي من والديه مع بقاء التشابه معهما في بعض الوجوه، لكنه مع ذلك لا يتطابق مع أي من كروموسومات والديه، فضلاً عن غيرهما.

قال الدكتور محمد باخطمة: (وتتكون كل بصمة من وحدات كيماوية ذات شقين، محمولة في المورثات وموزعة بطريقة مميزة تفرق بدقة بارعة كل فرد من الناس عن الآخر، وتتكون البصمة منذ فترة الانقسام في البويضة الملقحة وتبقي كما هي حتي بعد الموت، ويرث كل فرد أحد شقي البصمة من الأب والأخر من الأم بحيث يكون الشقان بصمة جديدة، ينقل الفرد أحد شقيها إلي أبنائه، وهكذا.....)[2].

---

(١) ويدل علي ذلك قول اله تعالي ((أنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج)) والأمثال هي الاختلاط وأنظر الآية في صورة الإنسان، رقم (٢)

(٢) مناقشات جلسة المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي عن البصمة الوراثية في دورته (١٥)، ، ص، ٢٥.

وقال الدكتور عبد الهادي مصباح: (الحامض النووي عبارة عن بصمة جينية لا تتكرر من إنسان إلي آخر بنفس التطابق، وهي تحمل كل ما سوف يكون عليه هذا الإنسان من صفات وخصائص، وأمراض وشيخوخة، وعمر، منذ التقاء الحيوان المنوي للأب ببويضة الأم وحدوث الحمل)[(١)].

وعلماء الطب الحديث يرون أنهم يستطيعون إثبات الأبوة، أو البنوة لشخص ما أو نفيه عنه من خلال إجراءات الفحص علي جيناته الوراثية حيث قد دلت الأبحاث الطبية التجريبية علي أن نسبة النجاح في إثبات النسب أو نفيه عن طريق معرفة البصمات الوراثية يصل في حالة النفي إلي حد القطع أي بنسبة ١٠٠ ٪أما في حالة الإثبات فإنه فأنه يصل إلي قريب من القطع وذلك بنسبة ٩٩ ٪ تقريباً.

وطريقة معرفة ذلك: أن يؤخذ عينة من أجزاء الإنسان بمقدار رأس الدبوس من البول، أو الدم، أو الشعر، أو المني، أو العظم أو اللعاب أو خلايا الكلية، أو غير ذلك من أجزاء جسم الإنسان وبعد أخذ هذه العينة يتم تحليلها، وفحص ما تحتوي عليه من كروموسومات – أي صبغيات – تحمل الصفات الوراثية، وهي الجينات، فبعد معرفة هذه الصفات الوراثية الخاصة بالابن وبوالديه يمكن بعد ذلك أن يثبت بعض هذه الصفات الوراثية في الابن موروثة له عن أبيه لاتفاقهما في بعض هذه الجينات الوراثية فيحكم عندئذ بأبوته له، أو يقطع بنفي أبوته له، وكذلك الحال بالنسبة للأم،

(١) الاستنساخ بين العلم والدين، ص، ١٠٥.

وذلك لأن الابن – كما تقدم – يرث عن أبيه نصف مورثاته الجينية، بينما يرث عن أمه النصف الآخر، فإذا أثبتت التجارب الطبية والفحصوات المخبرية وجود التشابه في الجينات بين الابن وأبويه، ثبت طبياً بنوته لهما.

وقد تثبت بنوته لأحد والديه بناء علي التشابه الحاصل بينهما في المورثات الجينية بينما ينفي عن الآخر منهما، بناء علي انتقاء التشابه بينهما في شتي المورثات الجينية[1].

ثالثاً: مجالات العمل بالبصمة الوراثية:

يري المختصون في المجال الطبي وخبراء البصمات أنه يمكن استخدام البصمات الوراثية في مجالات كثيرة، ترجع في مجملها إلي مجالين رئيسين هما:

١ - **المجال الجنائي: وهو مجال واسع يدخل ضمنه:**

الكشف عن هوية المجرمين في حالة ارتكاب جناية قتل، أو اعتداء، وفي حالات الاختطاف بأنواعها، وفي حالة انتحال شخصيات الآخرين ونحو هذه المجالات الجنائية.

٢- **مجال النسب:** وذلك في حالة الحاجة إلي إثبات البنوة أو الأبوة لشخص، أو نفيه عنه، وفي حالة اتهام المرآة بالحمل من وطء شبة، أو زنا[2].

---

(١) انظر: بصمة الوراثة (بصمة الدنا) للدكتور / سفيان العسولي.

(٢) انظر: البصمة الوراثية وتأثيرها علي النسب إثباتاً ونفياً، ص، ١٣، إثبات النسب بالبصمة الوراثية، ضمن ثبت أعمال الوراثة والهندسة الوراثية (١/ ٤٥٤) ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب، ص ١٩، الموسوعة العربية العالمية (٣/ ٢- ٣٣٤).

المبحث الثاني
في استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب

المطلب الأول
في تعريف النسب وعناية الإسلام به

أولاً: تعريف النسب:

التعريف اللغوي: النسب في اللغة: القرابة، وسميت القرابة نسباً لما بينهما من صلة واتصال، وأصله من قولهم نسبته إلي أبيه نسباً، ومن باب طلب، بمعني: عزوته إليه، وانتسب إليه: اعتزي.

التعريف الاصطلاحي:

مع البحث المستفيض في كثير من المصنفات في المذاهب الفقهية الأربعة لم أقف علي تعريف شرعي للنسب جامع مانع إذ يكتفي الفقهاء بتعريف النسب بمعناه العام، المستفاد في معناه في اللغة وهو مطلق القرابة بين شخصين، دون أن يعرفوه بالمعني الاصطلاحي الشرعي، وهو الذي يفيد صحة ثبوت النسب لشخص ما، أو عدم ثبوته له. ومن تلك التعريفات العامة تعريف العلامة البقري بقوله: (هو القرابة، والمراد بها الرحم، وهي لفظ يشمل كل من بينك وبينه قرابة، قربت أو بعدت، كانت من جهة الأب أو من جهة الأم) [1].

---

(1) حاشية البقري علي شرح الرحبية للمارديني، ص ٣٢.

وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين تعريف النسب بمعناه الاصطلاحي الخاص، وهو القرابة من جهة الأب باعتبار أن الإنسان إنما ينسب لأبيه فقط فقد قال في تعريفه: (حالة حكمية إضافية بين شخص وآخر، من حيث أن الشخص انفصل عن رحم امرأة هي في عصمة زوج شرعي، أو ملك صحيح، ثابتين، أو مشبهين الثابت للذي يكون الحمل من مائه)[1].

ثانياً: عناية الإسلام بالنسب:

أولت الشريعة الإسلامية النسب مزيداً من العناية، وأحاطته ببالغ الرعاية، ولا أدل علي ذلك من جعله في طليعة الضروريات الخمس التي اتفقت الشرائع السماوية علي وجوب حفظها ورعايتها.

وأن من أجلي مظاهر العناية بالنسب في الإسلام أن الله تعالي أمتن علي عباده بأن جعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا، فقال عز وجل: ((يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثي وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند الله اتقاكم))[2] ولا يتحقق معرفة الشعوب والقبائل، وما يترتب علي ذلك من تعارف وتألف إلا بمعرفة الأنساب وحفظها عن الاشتباه والاختلاط.

ومن أجل ذلك عني الإسلام أيما عناية بتنظيم العلاقة بين الرجل والمرآة

---

(١) الموسوعة الفقهية ص ١٤. ونقله عنه صاحب كتاب ثبوت النسب ص، ١٠

(٢) سورة الحجرات، آية رقم (١٣)

ضماناً لسلامة الأنساب، فحرم الإسلام كل اتصال جنسي يتم علي أصول شرعية يحفظ لكل من الرجل والمرآة ما يترتب ما يترتب علي هذا الاتصال من آثار، وما ينتج عنه من أولاد، وأبطل جميع أنواع العلاقات التي تعارفت عليها بعض الأمم والشعوب التي انحرفت عن شرائع الله السوية، ولم يبح الإسلام سوي العلاقة القائمة علي النكاح الشرعي بشروطه المعتبرة، أو بملك اليمين الثابت، ولذا قال عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ{٥} إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ{٦} فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاء ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ{٧}﴾[١].

ومن مظاهر عناية الإسلام بالنسب أنه شدد النكير، وبالغ في التهديد للآباء والأمهات حين يقدمون علي إنكار نسب أولادهم الثابت ويتبرؤون منهم، أو حين ينسبون لأنفسهم أولاداً ليسوا منهم

وفي هذا يقول عليه الصلاة والسلام: (أيما امرأة أدخلت علي قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء، ولن يدخلها الجنة، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه، احتجب الله منه يوم القيامة، وفضحه علي رؤوس الأولين والآخرين)[٢].

---

[١] سورة المؤمنون، آية رقم (٥-٧)

[٢] رواه أبو داود في سننه (٢/ ٢٧٩) والنسائي في سننه (٦/ ١٧٩).

وحرم الإسلام الانتساب إلي غير الآباء حيث قال عليه الصلاة والسلام في معرض التحذير من ذلك، وبيان الوعيد الشديد علي فاعله: (من ادعي إلي غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام)[1].

وأبطل الإسلام التبني وحرمه، بعد أن كان مألوفاً وشائعاً عند أهل الجاهلية وفي صدر الإسلام، يقول عز وجل ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾[2].

وإنما حرم الإسلام التبني لما يترتب عليه من مفاسد كثيرة لكون المتبني ابناً مزوراً في الحقيقة والواقع، وعنصراً غريباً عن الأسرة التي أنضم إليها، ولا يحل له أن يطلع علي محارمها، أو يشاركها في حقوقها، إضافة إلي أنه قد لا ينسجم مع أخلاقها، ولا يتلاءم مع طباعها، لإحساسه وإحساس الأسرة بأنه أجنبي عنها، وسواء كان المتبني معروف النسب أو مجهولة، إلا أن الإسلام مع هذا يلحق المجهول بمن أدعاه بمجرد الدعوى، مع إمكان كونه منه عادة، وكل هذا من عناية الشريعة الإسلامية بالنسب، ومزيد رعايتها له تحقيقاً لمقاصد عظيمة، وحكم جليلة.

---

(1) رواه البخاري في صحيحه (٤/ ١٧٠ ومسلم في صحيحه (١/ ٥٧).

(2) سورة الأحزاب، آية رقم (٥).

المطلب الثاني
الطرق الشرعية لإثبات أو نفي النسب

الفرع الأول: الطرق الشرعية لإثبات النسب:

والمقصود هنا بيان طرق إثبات النسب بياناً مجملاً، دون الدخول في تفاصيل آراء العلماء في بعض الشروط والصور المعتبرة في كل طريق من طرق إثبات النسب.

وطرق إثبات النسب خمسة، وهي: الفراش، الاستلحاق، والبينة، والقافة، والقرعة. فالثلاثة الأول محل اتفاق بين العلماء[1].

وأما الرابع فيه قال الجمهور، وأما الخامس فيه قال بعض أهل العلم، ودونك الكلام علي كل واحد من هذه الطرق بشيء من الإيضاح علي النحو التالي:

أولاً: الفراش:

أجمع العلماء رحمهم الله تعالي علي إثبات النسب به بل هو علي أقوي الطرق كلها، قال العلامة بن القيم: (فأما ثبوت النسب بالفراش فأجمعت عليه الأمة)[2] والمراد بالفراش: فراش الزوجة الصحيح، أو ما يشبه الصحيح، فالصحيح هو عقد النكاح المعتبر شرعاً، حيث توفرت أركانه وشروطه، وانتفت موانعه، وأما ما يشبه الصحيح فهو عقد النكاح الفاسد، وهو المختلف

---

(١) زاد المعاد ٥/ ٤١٠.

(٢) المصدر نفسه.

في صحته، وكذا الوطء بشبهة علي اختلاف أنواعها، فإن حكمه حكم الوطء بنكاح صحيح فيما يتعلق بثبوت نسب المولود الناتج عن ذلك الوطء.

فإذا أتت المرآة بولد ممن يمكن ان يولد لمثله لستة أشهر منذ الوطء، أو إن كان الوطء، فإن النسب يثبت لصاحب الفراش إذا ولد حال الزوجية حقيقة، أو حكماً كما في المعتدات، لقوله عليه الصلاة والسلام (الولد للفراش وللعاهر الهجر)[1].

ويدخل في الفراش عند جمهور العلماء الوطء بملك اليمين، وهو ما يعبر عنه بعض الفقهاء بالإستيلاد، فإذا كان لرجل سُرية يطئها بملك اليمين، فإنها تعد فراشاً عند الجمهور[2]، أما الحنفية فيرون أن فراش الأمة فراش ضعيف، لا يلتحق الولد بصاحب الفراش إلا باستلحاقه له، علي تفصيل عندهم في هذا[3].

ثانياً: الاستلحاق:

ويعبر عنه أيضاً بـ (الإقرار بالنسب) وغالباً ما يكون في أولاد الإماء والإقرار بالنسب علي نوعين:

الأول: إقرار يحمله المقر علي نفسه فقط كالإقرار بالبنوة، أو الأبوة.

الثاني: إقرار يحمله المقر علي غيره وهو ما عدا الإقرار بالبنوة والأبوة كالإقرار بالأخوة، والعمومة.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه (٤/ ١٧٧).

(٢) أنظر الزرقاني علي خليل (٤/ ١٨٧).

(٣) انظر رد المحتار مع حاشته لابن عابدين (٥/ ٢٣٠)

وقد أشترط الفقهاء لصحة الإقرار بالنسب في كلا النوعين شروطاً لا بد من تحققها لصحة الإقرار وثبوت النسب بمقتضاه، فاشترطوا لصحة الإقرار بالنسب علي النفس الشروط التالية:

١- أن يكون المقر بالنسب بالغاً، عاقلاً، فلا يصح إقرار الصغير، ولا المجنون، لعدم الاعتداد بقولهم لقصورهم عن حد التكليف.

٢- أن يكون المقر له بالنسب ممن يمكن ثبوت نسبه من المقر، وذلك بأن يولد مثله لمثله، فلو أقر من عمره عشرون ببنوة من عمره خمسة عشر لم يقبل إقراره، لاستحالة ذلك عادة.

٣- أن يكون المقر له مجهول النسب، لأن معلوم النسب لا يصح إبطال نسبه السابق بحال من الأحوال.

٤- ألا يكذب المقرب المقر له المقر، إن كان أهلاً لقبول قوله، فإن كذبه فإنه لا يصح الإقرار عندئذ. ولا يثبت به النسب.

٥- أن لا يصرح المقر بأن المقر له ولده من الزنا، فإن صرح بذلك فإنه لا يقبل إقراره، لأن الزنا لا يكون سبباً في ثبوت النسب لقول النبي صلي الله عليه وسلم (الولد للفراش وللعاهر الحجر).

٦- أن لا ينازع المقر بالنسب أحد، لأنه إذا نازعه غير فليس أحدهما أولي من الأخر بمجرد الدعوى، فلابد من مرجح لأحدهما فإن لم يكن فإنه يعرض علي القافة، فيكون ثبوت النسب لأحدهما بالقيافة لا بالإقرار.

فإذا توفرت هذه الشروط ثبت نسب المقر له من المقر، وثبت بمقتضي ذلك جميع الأحكام المتعلقة بالنسب. فإن كان الإقرار بالنسب فيه تحميل للنسب علي الغير، كالإقرار بأخ له ونحوه، فإنه يشترط لصحة ثبوت النسب إضافة إلي الشروط المتقدمة ما يأتي:

١- اتفاق جميع الورثة علي الإقرار بالنسب المذكور

٢- أن يكون الملحق به النسب ميتاً، لأنه إذا كان حياً فلابد من إقراره بنفسه.

٣- أن لا يكون الملحق به النسب قد أنتفي من المقر له في حياته باللعان[١].

ثالثاً: البينة:

والمراد بها الشهادة، فإن النسب يثبت لمدعيه بناء علي شهادة العدول بصحة ما ادعاه وقد أجمع العلماء علي أن النسب يثبت لمدعيه بشهادة رجلين عادلين، واختلفوا في إثباته بغير ذلك: كشهادة رجل وامرأتين، أو شهادة أربعة نساء عادلات، أو شهادة رجل ويمين المدعي، حيث قال بكل حالة من هذه الحالات طائفة من العلماء، غير أن مذهب جماهير أهل العلم، وهم المالكية، والشافعية، والحنابلة، أنه لا يقبل في إثبات النسب بالشهادة إلا شهادة رجلين عادلين[٢].

(١) أنظر بدائع الصنائع (٧/ ٢٢٨)، ، الزرقاني علي خليل (٦/ ١٠٥)، ، مغني المحتاج (٢/ ٢٥٨).

(٢) إنظر الهداية شرح البداية (١/ ١١٧) الخراشي علي خليل، (٧/ ٢٠٠) المهذب (٢/ ٣٣٤) المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف (٣٠/ ١٥) المحلي (٩/ ٣٥٩) ثبوت النسب ص ١٩٢.

فإذا ثبت نسب المدعي بالبينة لحق نسبه بالمدعي وترتب عليه ثبوت جميع الأحكام المتعلقة بالنسب.

رابعاً: القيافة:

وهي لغة تتبع الآثار لمعرفة أصحابها، والقائف: من يتبع الأثر ويعرف صاحبه، وجمعه قافه[1].

والقائف في الاصطلاح الشرعي: هو الذي يعرف النسب بفراسته ونظره إلي أعضاء المولود[2].

والقيافة عند القائلين بالحكم بها في إثبات النسب، إنما تستعمل عند عدم الفراش، والبينة، وحال الاشتباه في نسب المولود والتنازع عليه، فيعرض علي القافة، ومن ألحقته به القافة من المتنازعين نسبه، ألحق به.

وقد أختلف العلماء في حكم إثبات النسب بها علي قولين مشهورين:

القول الأول: أنه لا يصح الحكم بالقيافة في إثبات النسب، وبه قال الحنفية[3].

القول الثاني: اعتبار الحكم بالقيافة في إثبات النسب عند الاشتباه والتنازع. وبه

---

(١) أنظر القاموس المحيط (٣/ ١٨٨).

(٢) التعريفات للجرجاني ص ٩١. وعرفه في مغني المحتاج ٤/ ٤٨٨ بقوله: (من يلحق النسب بغيره عند الاشتباه بيا خصه الله تعالي به من علم ذلك).

(٣) المبسوط ١٧/ ٧٠، روضة القضاه ٤/ ١٤٠٢، البحر الراتق ٤/ ٢٩٧.

قال جمهور العلماء، حيث قال به: الشافعية[1] والحنابلة[2] والظاهرية[3] والمالكية في أولاد الإماء في المشهور من مذهبهم، وقيل: في أولاد الحرائر أيضاً[4].

ومما لا شك فيه أن ما ذهب إليه الجمهور من الحكم بالقيافة واعتبارها طريقاً شرعياً في إثبات النسب هو الراجح، لدلالة السنة المطهرة علي ذلك، وثبوت العمل بها عند عدد من الصحابة رضي الله عنهم، ولم يعرف لهم مخالف، فكان كالإجماع منهم علي الحكم بها.

هذا وقد أشترط الجمهور لاعتبار قول القائف، والحكم به في إثبات النسب عدة شروط من أهمها: أن يكون القائف مسلماً مكلفاً، عدلاً، ذكراً، سميعاً، بصيراً، عارفاً بالقيافة، مجرباً في الإصابة[5].

وقد ذهب أكثر القائلين بالحكم بالقيافة إلي جواز الاكتفاء بقول قائف واحد والحكم بإثبات النسب بناء علي قوله، بينما ذهب آخرون إلي أنه لا يقبل في ذلك أقل من أثنين.

---

(١) المهذب ١/ ٤٤٤، نهاية المحتاج ٨/ ٣٥١.

(٢) الكافي ٢/ ٣٦٨، الإقناع ٢/ ٤٠٩

(٣) المحلي ٩/ ٤٣٥، ١٠/ ١٤٨.

(٤) المدونة ٣/ ٣٣٩، تبصرة الحكام ٢/ ٩١، الزرقاني علي خليل ٦/ ١١٠.

(٥) أنظر تبصرة الحكام ٢/ ٩١ وروضة الطالبين ٨/ ٣٧٤/ كشاف القناع ٤/ ٢٠٢ المحلي ١٠/ ١٤٨.

ومبني الخلاف في ذلك علي اعتبار القائف هل هو شاهد، أو مخبر، فمن قال بالأول أشترط أثنين، ومن قال بالثاني أكتفي بواحد، وقيل مبني الخلاف علي أن القائف هل هو شاهد أو حاكم؟

هذا وإن لم تتفق الفاقة علي إلحاق المجهول نسبه بأحد المدعيين، بل تباينت أقوالها وتعارضت، فإن قولها يسقط لتعارضها، كالبينتين إذا تعارضتا تساقطتا، إلا في حالة واحدة وهي أن يتفق اثنين من الفاقة علي إلحاقه بشخص، ويخالفهما قائف واحد، فإنه لا يلتفت إلي قوله، ويؤخذ بقول الاثنين لأنهما كالشاهدين، فقولهما أقوي من قول الواحد.

أما ما عدا ذلك من حالات الاختلاف كأن يعارض قول اثنين قول اثنين أحرين، أو قول ثلاثة فإن قول القافة يسقط في هذه الحالات كلها. وبهذا قال الحنابلة[1].

أما لو أخذ بقول القافة، وحكم به حاكم، ثم جاءت قافة أخري فألحقته بشخص أخر، فإنه لا يلتفت إلي قول المتأخرة منها، لأن حكم الحاكم يرفع الخلاف، ومثل هذا أيضاً لو رجعت القافة عن قولها بعد الحكم به وألحقته بشخص أخر فإنه لا يلتفت إلي رجوعها عن قولها الأول لثبوت نسب المجهول بمن ألحق به أولاً وبهذا قال الشافعية والحنابلة[2].

---

(١) أنظر المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف ١٦/ ٣٤٨.

(٢) أنظر: نهاية المحتاج ٥/ ٤٦٣ و كشاف القناع ٤/ ٢٣٨.

وإذا لم يؤخذ بقول القافة لاختلاف أقوالها، أو أشكل الأمر عليها فلم تلحقه بواحد من المدعين، أو لم توجد قافة، فإن نسب المجهول يضيع علي الصحيح من مذهب الحنابلة[(١)].

والقول الأخر للحنابلة هو مذهب الشافعية[(٢)]. أن الأمر يترك حتى يبلغ المجهول، ثم يؤمر بالانتساب إلي أحد المدعين، لأنه روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال للغلام الذي ألحقته القافة بالمدعيين (وال أيهما شئت)[(٣)]؛ ولأنه إذا تعذر العمل بقوله الفاقة رجع إلي اختيار الولد الجبلي، لأن الإنسان يميل بطبعه إلي قريبه دون غيره، ولأنه إذا بلغ صار أهلاً للإقرار، فإذا صدقه المقر له فيثبت نسبه حينئذ بالإقرار.

وفي قول في كلا المذهبين: أنه يؤمر بالاختيار والانتساب إلي أحد المدعين إذا بلغ سن التمييز.

والمفهوم من مذاهب المالكية: أن الحكم كذلك، حيث نصوا علي أن الفاقة إذا بأكثر من أب ألحق بهم حتى يبلغ، ثم يؤمر باختيار واحد منهم[(٤)].

---

(١) المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف ١٦/ ٣٤٨، معونة أولي النهي ٥/ ٧٢٤.

(٢) المهذب ١/ ٤٤٤، روضة الطالبين ٤/ ٥٠٦، مغني المحتاج ٢/ ٤٢٨.

(٣) رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار ٤/ ١٦٢، البيهقي في السنن الكبرى ١٠/ ٢٦٣، وقال: هذا إسناد صحيح موصول.

(٤) تبصرة الحكام ٢/ ٩٢، حاشية الدسوقي ٤/ ٤١٣.

خامساً: القرعة:

وهي أضعف طرق إثبات النسب الشرعي، ولذا لم يقل بها جمهور العلماء، وإنما ذهب إلي القول بها، واعتبارها طريقة من طرق إثبات النسب: الظاهرية[1] والمالكية في أولاد الإماء[2] وهو نص الشافعي في القديم[3] وفيها قال بعض الشافعية عند تعارض البينتين[4] وقال بها الإمام أحمد في روايته[5] وابن أبي ليلي، وإسحاق بن راهوية[6]. وأحتج القائلون بها بما رواه أبو داود[7] والنسائي[8] عن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال (كنت جالساً عند النبي ﷺ فجاء رجل من اليمن، فقال: إن ثلاثة نفر من أهل اليمن أتو علياً يختصمون إليه في ولد، وقد وقعوا علي امرأة في طهر واحد، فقال لاثنين منهما: طيبا بالولد لهذا، فغليا، فقال: فقال أنتم شركاء متشاكسون، إني مقرع بينكم فمن قرع فله الولد

---

(١) المحلي ١٠/ ٥١.

(٢) الزرقاني علي خليل ٥/ ١٠٩، الخرشي علي خليل ٦/ ١٠٥

(٣) السنن الكبرى للبيهقي ١٠/ ٢٦٧، معالم السنن للخطابي ٣/ ١٧٧.

(٤) المهذب ١/ ٤٤٥، روضة الطالبين ٥/ ٤٤٠.

(٥) المغني ٦/ ٣٤٤، الإنصاف ٤٥٨.

(٦) المغني ٦/ ٣٤٤، معالم السنن ٣/ ١٧٧

(٧) في سننه ٢/ ٢٨١.

(٨) في سننه ٦/ ١٨٢

وعليه لصاحبه ثلثا الدية، فأقرع بينهم، فجعله لمن قرع فضحك رسول الله ﷺ حتي بدت أضراسه أو نواجذه)

قال الإمام بن حزم تعليقاً علي هذا الحديث (لا يضحك رسول الله ﷺ دون أن ينكر يري أو يسمع ما لا يجوز البتة غلا أن يكون سروراً به، وهو عليه الصلاة والسلام لا يسر إلا بالحق، ولا يجوز أن يسمع باطلاً فيقره، وهذا خبر مستقيم السند نقلته كلهم ثقات، والحجة به قائمة، ولا يصح خلافه البتة)[(١)].

وقال الإمام الخطابي: (وفيه إثبات القرعة في أمر الولد، وإحقاق القارع)[(٢)].

والقرعة عند القائلين بها لا يصار إلي الحكم بها إلا عند تعذر غيرها من طرق إثبات النسب من فراش أو بينة أو قيافة، أو في حالة تساوي البينتين، أو تعارض قول القافة، فيصار حينئذ إلي القرعة حفاظاً للنسب عن الضياع وقطعاً للنزاع والخصومة فالحكم بها غاية ما يقدر عليه، وهي أولي من ضياع نسب المولود لما يترتب علي ذلك من مفاسد كثيرة.

---

(١) المحلي ١٠/ ١٥٠.

(٢) معلم السنن ٣/ ١٧٧.

الفرع الثاني: الطريق الشرعي لنفي النسب:

من أجل محاسن شريعة الإسلام المباركة، رعايتها للأنساب، وعنايتها بالحفاظ عليها، ومن مظاهر ذلك تشوفها إلي ثبوت النسب ودوامه، وتسهيلها في إثباته بأدنى الأسباب وأيسرها، وتشديدها في نفيه وإبطاله متى ما ثبت بأحد الطرق المشروعة، حيث لا تقبل الشريعة الإسلامية نفي النسب بعد ثبوته مهما كان الحامل عليه أو الداعي إليه غلا عن طريق واحد، وهو اللعان.

لذا، فأنه يحسن إعطاء نبذة موجزة عن اللعان وصفته والآثار المترتبة علي النحو التالي:

تعريف اللعان:

اللعان في اللغة مشتق من اللعن، وهو الطرد والإبعاد من الخير، سمي بذلك، لأن الزوج، يلعن نفسه في الشهادة الخامسة، أو لأن أحد الزوجين عرضة للطرد والإبعاد من رحمة الله بسبب كذبه وافترائه[1].

وهو في الشرع شهادات مؤكدات بإيمان من زوجين مقرونة بلعن أو غضب[2].

دليل مشروعيته:

دل علي مشروعيته: الكتاب، والسنة، والإجماع.

---

(1) أنظر: لسان العرب ١٣/ ٣٨٧.

(2) أنظر بدائع الصنائع ٣/ ٢٤١، كشاف القناع ٥/ ٣٩٠.

أما الكتاب: ففي قول الله عز وجل ((والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين (٦) والخامسة أن لعنت الله عليه إن كان من الكاذبين (٧) ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين (٨) والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين))[١].

وأما السنة: فللأحاديث الكثيرة الثابتة عنه ﷺ في ذلك، ومنها ما ثبت في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما: (أن رجلاً لا عن امرأته، وانتفى من ولدها، ففرق رسول الله ﷺ بينهما وألحق الولد بالمرآة)[٢].

وأما الإجماع علي مشروعية اللعان في الجملة فقد حكاه عدد من العلماء[٣].

واللعان لا يشرع إلا حين يعلم الزوج بزنا زوجته إما برؤية، أو إخبار ثقة، أو مشاهدة رجل فاجر يدخل عليها، أو يخرج منها، أو باستفاضة زنا عند الناس، ونحو ذلك، فإذا ما حصل شيء من ذلك ولم يكن ثمة ولد يحتاج الزوج إلي نفيه فالأولي به في هذه الحالة أن يكتفي بطلاقها لتحريم بقائها معه، مع حفظ لسانه عن رميها بالفاحشة ستراً عليها، وصيانة لحرمة فراشه، فغن كان هناك

---

(١) سورة النور الآيات ٦-٩.

(٢) صحيح البخاري ٣/ ٢٨١، صحيح مسلم ٤/ ٢٠٨.

(٣) الإفصاح ٢/ ١٦٧، رحمة الأمة ص، ٢٩٥، أسهل المدارك ٢/ ١٧٣-١٧٤.

ولد يحتاج إلي نفيه سواء كان حملاً، أو مولوداً، فإنه لا ينتفي منه لولادته علي فراشه إلا بأن يلاعن زوجته[1] ولا يصح اللعان إلا بعد توفير الشروط التالية:

١- أن يكون الزوجين مكلفين.

٢- أن يكون الزوج مختاراً للعان، وغير مكره عليه.

٣- أن يقذف الزوج زوجته بالزنا، فتكذبه.

٤- أن يكون اللعان بأمر من الإمام أو نائبه.

فهذه جملة الشروط التي اشترطها الفقهاء لصحة اللعان[2].. ولهم في ذلك تفاصيل واسعة، وليس هذا محل بيانها.

صفة اللعان:

وصفته أن يأمر الإمام أو نائبه الزوج أن يلاعن زوجته فيقول: أشهد بالله أن زوجتي هذه قد زنت، فيسميها باسمها، أو يشير إليها يكرر ذلك أربع مرات، ثم يقول في الخامسة، وأن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين.

وإذا أراد نفي الولد قال: وإن هذا الولد من زني، وليس مني فإذا فرغ الزوج من لعانه لاعنت الزوجة قائلة: أشهد بالله إنه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا، تكرر ذلك أربع مرات، ثم تقول في الخامسة: وأن غضب اله عليها إن كانت من الصادقين.

---

(١) أنظر المهذاب ٢/ ١١٩، المغني ٧/ ٤١٦، ٤٢٠، الموسوعة الفقهية ٣٥/ ٢٤٧-٢٤٨.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ٣/ ٢٣٧، البحر الرائق ٤/ ١٢٢، الخرشي علي خليل ٤/ ١٢٤، أسهل المدارك ٢/ ١٧٤، المهذاب ٢/ ١٢٥، مغني المحتاج ٤/ ٣٧٤ المغني ٧/ ٤١٦، كشاف القناع ٥/ ٣٩٤.

وإن كان الزوج قد نفي ولدها قالت: وإن هذا الولد منه وليس من زنى ويجب علي المتلاعنين التقيد بهذه الصفة والألفاظ في اللعان إتباعا للكتاب والسنة، فإذا حصل شيء من الإخلال بذلك لم يصح اللعان، كما يجب أن يبدأ الزوج باللعان قبل المرآة، فإن بدأت قبله لم يصح، لأن الله تعالي بدأ بالزواج، وأمر به رسول الله ﷺ، ولأن لعانها مبني علي لعانه لا العكس.

آثار اللعان:

فإذا تم اللعان علي الصفة المشروعة ترتب عليه الإحكام التالية

١- انتفاء الولد من الزوج إذا صرح بنفيه، ولحوق نسب الولد بأمه للحديث السابق.

٢- سقوط حد القذف عن الزوج إن كانت زوجته محصنة، وسقوط التعزيز عنه إن لم تكن محصنة، وسقوط حد الزنا عن المرآة، بنص القرآن علي ذلك.

٣- وقوع الفرقة المؤبدة بين الزوجين وتحريم نكاحها عليه علي التأبيد[1]. لقوله ﷺ (لا سبيل لك عليها)[2].

فهذه أهم أحكام اللعان، ومسائله، وللعلماء تفاصيل موسعه في كثير من أحكامه، وليس هذا محل بيانها، حيث المقصود بإعطاء نبذة موجزة يتضح بها معالم هذا الحكم الشرعي.

---

(١) انظر ما تقدم من صفة اللعان، وآثاره في المصادر السابقة.

(٢) رواه البخاري في صحيحه ٣/ ٢٨٠، مسلم في صحيحه ٤/ ٢٠٧.

فهذا هو السبيل الشرعي الوحيد لنفي النسب، أما غير ذلك من الطرق التي كانت شائعة قبل الإسلام، كالتبني، وتحويل النسب، أو التنازل عنه للغير، وغير ذلك فقد أبطلها الإسلام، وحرمها، وأجمعت الأمة علي تحريمها[١] لقوله تعالي: ﴿أدعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله﴾[٢] ولقوله ﷺ «من ادعي إلي غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام». وقوله ﷺ «لا ترغبوا عن آبائكم فمن رغب عن أبيه فهو كفر»[٣] ولقوله ﷺ «الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب»[٤].

(١) أنظر حكاية الإجماع في: فتح الباري ١٢/ ٤٤، وموسوعة الإجماع ١/ ١١٢١.

(٢) سورة الأحزاب آية رقم ٥.

(٣) أنظر الحديثين في صحيح البخاري ٤/ ١٧٠، صحيح مسلم ١/ ٥٧

(٤) رواه الحاكم في المستدرج ٤/ ٣٤١، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ابن حبان في صحيحه كما في الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ٧/ ٢٢٠ والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/ ٢٩٢، وقال في أرواء الغليل ٦/ ١٠٩ حديث صحيح.

المطلب الثالث

حكم استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب

تمهيد: بعد بيان ماهية البصمة الوراثية وإيضاح طرق إثبات النسب الشرعي، وطريق نفيه، فإن مقتضي النظر الفقهي لمعرفة حكم استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب، يفرض علي الباحث الشرعي النظر في إمكانية اعتبار البصمة الوراثية قرينة يستعان بها علي إثبات النسب أو نفيه فحسب، أو اعتبارهما طريقاً من طرق إثبات النسب قياساً علي إحدى الطرق الثابتة شرعاً.

غير إني وقبل بيان ذلك أود القول بأن النظريات العلمية الحديثة من طبية وغيرها مهما بلغت من الدقة والقطع بالصحة في نظر المختصين إلا أ، ها تظل محل شك ونظر، لما علم بالاستقراء للواقع أن بعض النظريات العلمية المختلفة من طب وغيره يظهر مع التقدم العلمي الحاصل بمرور الزمن إبطال بعض ما كان يقطع بصحته علمياً، أو علي الأقل أصبح مجال شك، ومحل نظر، فكم من النظريات الطبية علي وجه الخصوص - كان الأطباء يجزمون بصحتها وقطعيتها، ثم أصبحت تلك النظريات مع التقدم العلمي الطبي المتطور ضرباً من الخيال[(١)].

---

(١) أنظر البصمة الوراثية وتأثيرها علي النسب إثباتاً ونفياً، للدكتور نجم عبد الواحد ص ٦، مناقشات جلسة المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي عن البصمة الوراثية في دورته (١٥)، ، ص ٦ .

وهذا أمر معلوم وثابت مما يحتم علي الفقهاء والباحثين الشرعيين التروي في النظر، وعدم الاندفاع بالأخذ بالنظريات العلمية كأدلة ثابتة توازي الأدلة الشرعية أو تقاربها، فضلاً عن إحلال تلك النظريات محل الأدلة الشرعية الثابتة[1] أمارات قد تحمل عليه، أو قرائن قد تدل علية، لأن الشارع يحتاط للأنساب ويتشوف إلي ثبوتها. ويكتفي في إثباتها بأدنى سبب، فإذا ما ثبت النسب فإنه يشدد في نفيه، ولا يحكم به إلا بأقوى الأدلة.

قال ابن قدامه: (فإن النسب يحتاط لإثباته ويثبت بأدنى دليل، ويلزم من ذلك التشديد في نفيه. وأنه لا ينتفي إلا بأقوى دليل[2].

وقال العلامة بن القيم: (وحيث اعتبرنا الشبه في لحوق النسب، فإنها إذا لم يقاومه سبب أقوي منه، ولهذا لا يعتبر مع الفراش، بل يحكم بالولد للفراش وإن كان الشبه لغير صاحبه، كما حكم النبي ﷺ في قصة عبد ابن زمعة بالولد المتنازع فيه لصاحب الفراش ولم يعتبر الشبه المخالف له فاعمل ﷺ الشبه في حجب سوده حيث أنتفي المانع من إعماله في هذا الحكم بالنسبة غليها ولم يعلمه في النسب لوجود الفراش)[3]. ومن تشديد الشارع في نفي النسب بعد ثبوته أنه حصر نفيه

---

(١) أنظر مناقشات جلسة المجمع في دورته (١٥) ص ٧، موجز أعمال الندوة الفقهية الحادية عشر حول الوراثة والهندسة الوراثية، ص ٨٥.

(٢) المغني ٥/ ٧٦٩

(٣) الطرق الحمية، ص ٢٠١

بطريق واحد فقط وهو اللعان، واشترط لإقامته شروطاً كثيرة تحد من حصوله، وتقلل من وقوعه – وقد سبق بيانها – وبناء علي ذلك فإنه لا يجوز استخدام البصمة الوراثية في نفي نسب ثابت، كما لا يجوز الاكتفاء بالبصمة الوراثية عن اللعان في نفي النسب بمقتضي نتائجها الدالة علي انتفاء النسب بين الزوج والمولود علي فراشه، وذلك لأن اللعان حكم شرعي ثابت بالكتاب والسنة والإجماع وله صفة تعبدية في إقامته، فلا يجوز إلغاؤه، وإحلال غيره محله، أو قياس أي وسيلة عليه مهما بلغت من الدقة والصحة في نظر المختصين به.

وإن كان بعض الفقهاء المعاصرين قد ذهبوا إلي جواز الأخذ بالبصمة الوراثية والاكتفاء بها عن اللعان إذا دلت نتائجها عن انتفاء النسب بين الزوج والمولود علي فراشه، معللين لذلك بأن الزوج إنما يلجأ إلي اللعان لنفي النسب عند فقد من يشهد له بما رمي به زوجته، وحيث أن الفحص من خلال البصمة الوراثية قد يدل علي صحة قول الزوج، فإنها تكون بمثابة الشهود التي تدل علي صدق الزوج فيما يدعيه علي زوجته في حال ثبوت انتفاء النسب بين الزوج والمولود علي فراشه من خلال نتائج البصمة الوراثية[1].

ومع تقديري للقائلين بهذا القول من الفقهاء فإن فيه من المصادمة للنصوص الشرعية، الجرأة علي إبطالها، وإلغاء العمل بها ما يحمل علي رد هذا القول وعدم

---

(١) انظر: بحث الشيخ محمد مختار السلامي في ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ١/ ٤٠٥

اعتباره، وذلك لأن الأحكام الشرعية الثابتة لا يجوز إلغاؤها، أو إبطال العمل بها إلا بنص شرعي يدل علي نسخها وهو أمر مستحيل، ولأنه لو أقرت الزوجة بصدق زوجها فيما رماها به من الفاحشة فإن النسب يلحق الزوج لقوله ﷺ (الولد للفراش وللعاهر الحجر) ولا ينتفي عنه إلا باللعان ولأن اللعان يشرع لدرء الحد حاملاً، ويعلم الزوج أن الحمل منه، ولكنه زنت بعد الحمل فيريد أن يدرأ الحد علي نفسه باللعان فلا يجوز منعه من هذا الحق الثابت له شرعاً، فكيف يجوز إلغاء حكم شرعي بناء علي نظريات طبية مظنونة، والله عز وجل يقول ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[1] وقد جاء في مشروع توصية المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة: (أنه لا يجوز استعمال البصمة الوراثية في نفي النسب استقلالاً اكتفاء باللعان، ولا استعمالها في نفي نسب من ثبت نسبه بأي دليل شرعي)[2].

وقال الشيخ محمد الأشقر (إنه لن يكون مقبولاً شرعاً استخدام الهندسة الوراثية، والبصمة الوراثية لإبطال الأبوة التي ثبتت بطريق شرعي صحيح من الطرق التي تقدم بيانها ولكن مجال العمل بالبصمة الوراثية سيكون في إثبات أو نفي أبوة لم تثبت بطريق شرعي صحيح.....)[3].

---

(١) سورة الأحزاب آية ٣٦

(٢) مناقشات جلسة المجمع الفقهي عن البصمة الوراثية في دورته (١٥) ص ٢١

(٣) إثبات النسب بالبصمة الوراثية ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ١/ ٤٥٤

هذا ومع أنه لا يجوز الاكتفاء بالبصمة الوراثية عن اللعان، فإنه يحسن الاستعانة بها علي اعتبار أنها قرينه قد تحمل الزوج علي العدول عن اللعان فيما إذا ثبت من خلال نتائج البصمة الوراثية أن المولود علي فراشه هو أبنه قد تخلق من ماءه، وهذه مصلحة شرعية يدعو إليها الشرع المطهر ويتشوف إليها لما فيها من تأكيد للأصل الشرعي وهو (أن الولد للفراش)، ولما فيها من درء مفسدة اللعان وضرره، فإن أصر الزوج علي طلب اللعان للانتفاء من نسب المولود علي فراشه فذلك حق له لا يجوز منعه منه بناء علي ما ظهر من نتائج البصمة الوراثية من كون المولود المراد نفيه هو أبنه.

ولو أن اللعان تم بين الزوجين، وانتفي الزوج من الولد، ثم أكذب نفسه، وعاد واستلحق الولد بنسبه، فأنه يلحق به سواءً أكان استلحاقه بسبب ما ظهر له من نتائج البصمة الوراثية قبل اللعان أو حتي بعده والتي تدل علي أنه ولده، أو لم يكن استلحاقه بعد اللعان بسبب، لأن الفقهاء أجمعوا علي أن الملاعن إذا أكذب نفسه وأستلحق الولد بعد نفيه فإنه يقبل منه ويلحقه نسبه، لتشوف الشارع إلي ذلك، لكن يقام عليه حد القذف إن كانت الزوجة محصنة، ويعذر إن لم تكن محصنة)[1].

وأما إذا تبين من خلال نتائج البصمة الوراثية صحة ما يدعيه الزوج من

---

(١) انظر المغني ٧/ ٤١٩ / الشرح الكبير ٥/ ٢٩/ بداية المجتهد ٢/ ٩٠

كون أن المولود علي فراشه ليس أبنه، فذلك قرينه تقوى جانب الزوج، وتؤكد حقه في اللعان.

فالخلاصة أنه لا يجوز الاكتفاء بالبصمة الوراثية عن اللعان علي اعتبار أن نتائجها عند ذوي الاختصاص بها قطعية أو قريبة من القطعية، وذلك لأن الحكم الشرعي لا يجوز إبطاله وترك العمل به إلا بدليل نصي وهو غير ممكن، غير أن الحاكم الشرعي يجدر به أن يستفيد من هذه التقنية الحدية المتطورة وإجراء الفحوصات المخبرية للبصمة الوراثية للاستعانة بها كقرينة من القرائن التي يستعان بها علي التحقق من صحة دعوى الزوج أو عدمها، بغرض الحيلولة دون وقوع اللعان قدر المستطاع لحض الشارع علي درء ذلك ومنعه، وتشوفه لاتصال الأنساب وبقاء الحياة الزوجية[1].

(١) وقد ذكر لي فضيلة الشيخ عبد العزيز القاسم وهو أحد القضاة في محكمة الرياض الكبرى أنه تقدم إليه شخص بطلب اللعان من زوجته بالانتفاء من بنت ولدت علي فراشه، فأحال القاضي الزوجين مع البنت إلي الجهة المختصة لإجراء اختبارات الفحص الو راثي، فجاءت نتائج الفحص بإثبات أبوة هذا الزوج للبنت إثباتاً قطعياً، فكان ذلك مدعاة لعدول الزوج عن اللعان وزوال ما كان في نفسه من شكوك في زوجته، كما زال أيضاً بهذا الفحص الحرج الذي أصاب الزوجة وأهلها جراء سوء ظن الزوج، فتحقق بهذا الفحص مصلحة عظمي يتشوف إليها الشارع ويدعو إليها.

الفرع الثاني: حكم استخدام البصمة الوراثية في إثبات النسب

نظراً لتشوف الشارع إلي ثبوت النسب وإلحاقه بأدنى سبب فإن الأخذ بالبصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في الحالات التي يجوز فيها الحكم بثبوت النسب بناء علي قول القافة، أمر ظاهر الصحة والجواز وذلك لأنه إذا جاز الحكم بثبوت النسب بناء علي قول القافة، لاستنادها علي علامات ظاهرة، أو خفية مبنية علي الفراسة والمعرفة والخبرة[1] في إدراك الشبه الحاصل بين الآباء والأبناء فإن الأخذ بنتائج الفحص بالبصمة الوراثية، والحكم بثبوت النسب بناء علي قول خبراء البصمة الوراثية أقل أحواله أن يكون مساوياً للحكم بقول القافة إن لم تكن البصمة أولي بالأخذ بها، والحكم بمقتضي نتائجها من باب قياس الأولي، لأن البصمة الوراثية يعتمد فيها علي أدلة خفية محسوسة من خلال الفحوصات المخبرية، التي علم بالتجارب العلمية صحة نتائجها الدالة علي وجود الشبه، والعلاقة النسبية بين أثنين أو نفيه عنهما كما قال أحد الأطباء المختصين (أن كل ما يمكن أن تفعله القافة يمكن للبصمة الوراثية أن تقوم به، وبدقة متناهية[2]. وقد نص بعض الفقهاء علي ترجيح قول القائف المستند في

---

(١) فليست بحدث ولا تخمين كما يقول منكر والقيافة، ، بل هي غريزة في الطبع، تنمي بالعلم والخيرة والتجربة.

وانظر الرد علي من قال بأنها حدث وتخمين في زاد الميعاد ٥/ ٤٢١

(٢) بعض النظريات الفقهية في البصمة الوراثية للدكتور محمد باخصمة، ص ٢٦

قوله إلي شبه خفي علي قول القائف المستند في قوله إلي شبه ظاهر، معللين لذلك: بأن الذي يستند في قوله إلي شبه ظاهر معللين لذلك: بأن الذي يستند في قوله إلي شبه خفي معه زيادة علم تدل علي حذقه وبصيرته[1].

ومما لا شك فيه أن البصمة الوراثية فيها من زيادة العلم والحذق واكتشاف المورثات الجينية الدالة علي العلاقة النسبية ما لا يوجد مثله في القافة ومع ذلك فإن (القياس وأصول الشريعة تشهد للقافة، لأن القول بها حكم يستند إلي درك أمور خفية وظاهرة توجب للنفس سكوناً، فوجب اعتباره كنقد الناقد وتقويم المقوم)[2]. ولأن قول القائف (حكم بظن غالب، ورأي راجح ممن هو من أهل الخبرة فجاز كقول المقومين)[3]. فكذلك الحال بالنسبة للبصمة الوراثية لما فيها من زيادة العلم والمعرفة الحسية بوجود الشبه، والعلاقة النسبية ما لا يوجد مثله في القافة، إما يحمل علي الحكم لمشروعية الأخذ بها في مجال إثبات النسب في الحالات التي يجوز فيها الحكم بناء علي قول القافة، قياساً عليها، ولأن الأصل في الأشياء – غير العبادات – الإذن والإباحة، وأخذاً من أدلة الشرع العامة، وقواعده الكلية في تحقيق المصالح، ودرء المفاسد لما في الأخذ بالبصمة الوراثية في مجال إثبات النسب من تحقيق لمصالح ظاهرة، ودرء المفاسد قصيرة.

---

(١) أنظر مغني المحتاج ٤/ ٤٩١.

(٢) الطرق الحكمية ص ١٩٨

(٣) المغني ٥/ ٧٦٨

فالبصمة الوراثية، والاستدلال بها علي إثبات النسب يمكن أن يقال بأنها نوع من علم القيافة، وقد تميزت بالبحث في خفايا وأسرار النمط الو راثي للحامض النووي بدقة كبيرة، وعمق ومهارة علمية بالغة، مما يجعلها تأخذ حكم القيافة في هذا المجال من باب أولي فيثبت بالبصمة ما يثبت بالقيافة مع وجوب توفر الشروط والضوابط التي وضعها الفقهاء في القافة عند إرادة الحكم بإثبات النسب عن طريق البصمة الوراثية[1].

وجاء في توصية ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ما نصه: (البصمة الوراثية من الناحية العملية وسيلة لا تكاد تخطئ في التحقق من ألوالديه البيولوجية، والتحقق من الشخصية، ولا سيما في مجال الطب الشرعي، وهي ترقي إلي مستوي القرائن القوية التي يأخذ بها أكثر الفقهاء في غير قضايا الحدود الشرعية، وتمثيل تطوراً عصرياً عظيماً في مجال القيافة الذي يذهب إليها جمهور الفقهاء في إثبات النسب المتنازع فيه، ولذلك تري الندوة أن يؤخذ بها في كل ما يؤخذ فيه بالقيافة من باب أولي)[2].

وبناء علي ذلك فإنه يمكن الأخذ بالبصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في الحالات التالية:

---

(١) انظر البصمة الجينية وأثرها في إثبات النسب للدكتور حسن الشاذلي ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ١/ ٤٩٤

(٢) ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب ص ٤٦.

١- حالات التنازع علي مجهول النسب بمختلف صور التنازع التي ذكرها الفقهاء، سواء أكان التنازع علي مجهول النسب بسبب انتفاء الأدلة أو تساويها، أو كان بسبب اشترك في وطء شبهه ونحوه[١] .

٢- حالات الاشتباه في المواليد في المستشفيات ومراكز رعاية المواليد والأطفال ونحوها، وكذا الاشتباه في أطفال الأنابيب.

٣- حالات ضياع الأطفال واختلاطهم، بسبب الحوادث والكوارث وتعذر معرفة أهليهم،[٢] وكذا عند وجود جثث لم يمكن التعرف علي هويتها بسبب الحروب، أو غيرها.

شروط خبير البصمة الوراثية:

اشترط الفقهاء في القائف شروطاً لابد من تحققها كي يقبل قوله، ويحكم بثبوت النسب بناء عليه، وذلك لأن قول القائف إما خبر، أو شهادة، وكلهما لابد فيه من الأهلية لذلك، حتى يقبل قوله، ويحكم بثبوت النسب بناء عليه وخبير البصمة الوراثية كالقائف فيما يشترط فيه من الشروط ومجمل ما ذكره

---

(١) حيث ذكر فقهاء الشافعية والحنابلة صوراً كثيرة لكلا النوعين. أنظر في هذا: روضة الطالبين ٤/ ٥٠٦، مغني المحتاج ٤/ ٤٨٩ -٤٩٠ والمغني ٥/ ٧٧١ والإنصاف ٦/ ٤٥٦

(٢) انظر مناقشات المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته (١٥)، ، ص ٢١ ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول البصمة الوراثية في الكويت ص ٤٧، البصمة الجينية وآثارها في إثبات النسب للدكتور حسن الشاذلي ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ١/ ٤٩٨.

الفقهاء من شروط في القائف أن يكون: ١- مسلماً. ٢- عدلاً. ٣- ذكراً. ٤- حراً. ٥ - مكلفاً. ٦- سميعاً. ٧ - بصيراً. ٨ - ناطقاً. ٩ - معروفاً بالقيافة مجرباً في الإصابة. ١٠ - وأن يكون من بني مدلج. ١١ - وأن لا يجر لنفسه بذلك نفعاً، أو يدفع ضرراً فلا يقبل قوله لأصوله وفروعه، ولا يقبل علي من بينه وبينه عداوة، لئلا يحمله الهوى نحو أي منهما فيجر له نفعاً، أو يوقع به ضرراً. ١٢ - وأن يشهد بإثبات النسب قائفان فأكثر[١].

فهذا مجمل ما اشترط الفقهاء من شروط في القائف كي يقبل قوله، ويحكم بثبوت النسب بناء عليه، وعلي خلاف بينهم في كثير من هذه الشروط، ولست هنا بصدد مناقشة كل شرط، وبيان ما أراه راجحاً إذ أن الخلاف في مثل هذا بحمد الله أمر سهل، والمرجع في رفعه إلي الحاكم الشرعي عند الحكم، لأن حكم الحاكم يرفع الخلاف والحاكم قد يري الأخذ ببعض هذه الشروط، أو لا يري الأخذ بها في قضية من القضايا حسب ما يحف بالقضية أو حال من قرائن، غير أني أود هنا أن أبدي رأيي في بعض هذه الشروط لما رأي من فرق بين القائف وخبير البصمة نحو اعتبار هذه الشروط فيه أم لا، ومن هذه الشروط ما يأتي:

---

(١) انظر هذه الشروط في: الكافي في فقه أهل المدينة ٢/ ٩٣١، تبصرة الحكام ٢/ ٩١، روضة الطالبين ٨/ ٣٧٤، مغني المحتاج ٤/ ٤٨٨، المغني ٥/ ٧٦٩، كشاف القناع ٤/ ٢٠٢، المحلي ١٠/ ١٤٨.

١- اشتراط الإسلام:

وهذا الشرط إنما يكون في حالة إثبات النسب لمسلم، أما في حالة إثبات النسب لكافر، فإن قول الكافر يقبل في حق كافر آخر عند بعض أهل العلم، كما في الشهادة[١].

٢- اشتراط الحرية:

وهذا الشرط مع ضعف القول به في حق القائف، فإنه لا يحتاج إلي اشتراطه في خبير البصمة الوراثية أيضاً لا سيما وأنه لا يوجد رق في هذا الزمان.

٣- اشتراط كون القائف من بني مدلج:

وقد قال باشتراط هذا الشرط بعض الشافعية،[٢] وهو قول ضعيف لمخالفة ما ثبت عن الصحابة من أنهم أستقافوا من غير بني مدلج[٣] ولذا فإنه لا يلتفت في هذا الشرط في خبير البصمة الوراثية لأنه لا آثر للوراثة في البصمة، بخلاف القيافة فضلاً عن ضعف القول به في القيافة.

٤- اشتراط العدد:

ذهب بعض الفقهاء إلي اشتراط العدد في القيافة، بمعني أنه لابد أن يتفق

(١) وهو قول في مذهب الحنابلة اختاره شيخ الإسلام بن تيمية وغيره.

(٢) انظر روضة الطالبين ٢/ ٣٧٤، مغني المحتاج ٤/ ٤٨٩

(٣) أنظر الطرق الحكمية ص ٢١١، وتعليقنا على هذا الشرط أننا نؤكد ضعفه، وإنما ذكر هذا الشرط لأن بني مدلج قد اشتهروا بهذا اللون من الاستقافة، وكان ذلك معروفاً عنهم وقد تميزوا به دون الكثير من قبائل العرب، وكانت شهرتهم في ذلك سبباً في تخصيصهم به، وذيوع ذلك فيهم وحقيقة الأمر أن ذلك لا يتوقف عليهم، ولا يصح أن يقف عندهم دون سواهم.

قائفان فأكثر علي إلحاق المدعي نسبه بأحد المتداعين، بينما ذهب آخرون إلي جواز الاكتفاء بقول قائف واحد، وهو الراجح من حيث الدليل.

والخلاف هنا ينسحب تبعاً إلي البصمة الوراثية ولذا ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلي اشتراط التعدد في خبراء البصمة الوراثية احتياطا للنسب بينما ذهب آخرون إلي جواز الاكتفاء بقول خبير واحد[1].

والذي أراه أن الأمر راجع إلي الحاكم الشرعي، فعليه أن يجتهد في اختيار ما يراه راجحاً – كسائر المسائل الخلافية ومحققاً للمصلحة، لأنه قد يري من قرائن الأحوال في قضية من القضايا من صدق وأمانة وكفاءة عالية وخبرة ودقة متناهية في خبير البصمة الوراثية ما يحمله علي الاكتفاء بقوله، بينما قد يظهر له في قضية أخري من الشكوك ما يدعوه إلي التثبت والاحتياط، فيحتاج إلي قول خبير آخر.

٥- اشتراط المعرفة والإصابة بالتجربة:

أشترط الفقهاء في القائف أن يكون معروفاً بالقيافة، مشهوراً بالإصابة، فإن لم تعرف إصابته فإنه يجرب في حال الحاجة إليه، وقد ذكروا عدة طرق لتجربته واختبار إصابته[2].

---

(١) انظر ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول البصمة الوراثية، ص ٣٥، إثبات النسب بالبصمة الوراثية، للدكتور محمد الأشقر ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ١/ ٤٥٨، البصمة الجينية وأثرها في إثبات النسب للدكتور حسن الشاذلي ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ١/ ٤٨١.

(٢) انظر عدداً من الطرق في ذلك في: روضة الطالبين ٨/ ٣٧٥ والمغني ٥/ ٧٦٩.

ونظير ذلك في خبراء البصمة الوراثية: أن يعطي الخبير عينات من خلايا أشخاص ليس بينهم نسب فإن ألحق الخبير بالبصمة كلاً بأبيه ونفي النسب عمن لا نسب بينهم، علم بذلك خبرته وإصابته، وبالتالي أمكن قبول قوله[1].

ضوابط إجراء تحليل البصمة الوراثية

من أجل ضمان صحة نتائج البصمة الوراثية فقد ذكر بعض الفقهاء والأطباء المختصين بالبصمة الوراثية ضوابط لابد من تحققها كي يمكن الأخذ بنتائج البصمة الوراثية وهذه الضوابط تتعلق بخبراء البصمة الوراثية وبطريقة إجراء التحاليل، والمختبرات والمعامل الخاصة بالبصمة الوراثية وأهم هذه الضوابط ما يأتي:

١- أن تكون مختبرات الفحص للبصمة الوراثية تابعة للدولة أو تشرف عليها إشرافاً مباشراً، مع توفر جميع الضوابط العلمية والمعملية المعتبرة محلياً وعالمياً في هذا المجال.

٢- أن يكون جميع القائمين علي العمل في المختبرات الخاصة بتحليل البصمة الوراثية سواء كانوا من خبراء البصمة الوراثية أو من المساندين لهم في أعمالهم المخبرية ممن توفر فيهم أهلية قبول الشهادة كما في القائف، إضافة إلي معرفته وخبرته في مجال تخصصه الدقيق في المختبر[2].

---

(١) أنظر إثبات النسب بالبصمة الوراثية للدكتور محمد الأشقر ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ١/ ٤٥٨.

(٢) انظر ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول البصمة الوراثية، ص ٤٨، مناقشات المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته (١٥) ص ٢١.

٣- توثيق كل خطوة من خطوات تحليل البصمة الوراثية بدءاً من نقل العينات إل بظهور النتائج حرصاً علي سلامة تلك العينات وضماناً لصحة نتائجها، مع حفظ هذه الوثائق للرجوع إليها عند الحاجة.

٤- عمل التحاليل الخاصة بالبصمة بطرق متعددة، وبعدد أكبر من الأحماض الأمينية، ضماناً لصحة النتائج قدر الإمكان[١].

فإذا توفرت هذه الشروط والضوابط في خبراء البصمة الوراثية وفي المعامل ومختبرات تحليل البصمة، فإنه لا مجال للتردد فيما يظهر في مشروعية العمل بالبصمة الوراثية واعتبارها طريقاً من الطرق المعتبرة لإثبات النسب كالقيافة إن لم تكن أولي، كما تقدم بيانه. والعلم عند الله تعالي.

(١) انظر البصمة الوراثية وتأثيرها علي النسب إثباتاً أو نفياً للدكتور / نجم عبد الواحد، ص ١٦.

مسائل لا يجوز إثبات النسب فيها بالبصمة الوراثية:

نص بعض الفقهاء علي مسائل لا مجال للقيافة في إثبات النسب بها، وبالتالي فإنه لا مجال للبصمة الوراثية في إثبات النسب بها ومن هذه المسائل ما يأتي:

الأولي: إذا أقر رجل بنسب مجهول النسب، وتوفرت شروط الإقرار بالنسب فإنه يلتحق به، للإجماع علي ثبوت النسب وتوفرت شروط الإقرار بالنسب فإنه يلتحق به، للإجماع علي ثبوت النسب بمجرد الاستلحاق مع الإمكان، فلا يجوز عندئذ عرضة علي القافة لعدم المنازع فكذا البصمة الوراثية كالقافة في الحكم هنا[1].

الثانية: إقرار بعض الإخوة بأخوة النسب لا يكون حجة علي باقي الإخوة، ولا يثبت به نسب، وإنما تقتصر آثاره علي المقر في خصوص نصيبه من الميراث[2] ولا يعتد بالبصمة الوراثية هنا، لأنه لا مجال للقيافة فيها[3].

الثالثة: إلحاق مجهول النسب بأحد المدعيين بناء علي قول القافة، ثم أقام الآخر بينة علي أنه ولده فإنه يحكم له به، ويسقط قول القافة، لأنه بدل علي البينة، فيسقط بوجودها، لأنها الأصل كالتيمم مع الماء[4]. فهكذا البصمة الوراثية في الحكم هنا.

---

(1) انظر ملخص الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية، ص ٤٧، البصمة الوراثية وأثرها في إثبات النسب ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ١/ ٤٩٧

(2) الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، ص ١٠٣ – ١٠٤.

(3) ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية، ص ٤٧.

(4) أنظر المغني ٥/ ٧٧٠-٧٧١.

تنبيه علي مسائل هامة

وأود هنا ذكر عدد من المسائل المتعلقة بالبصمة والقيافة وإيضاح ما ظهر لي فيها من حكم شرعي علي النحو التالي:

أولًا: أن الأخذ بالبصمة الوراثية في مجال إثبات النسب، لا يوجب بطلان العمل بالقيافة، لأنها طريق شرعي لإثبات النسب عند التنازع، ثابت بالنص، فلا يجوز إلغاؤه وإبطاله بأي حال من الأحوال، ولكن يظل الطريقان – أعني القيافة والبصمة – محلاً للعمل بهما في مجال إثبات النسب في الأحوال المنصوص عليها، أما القيافة فبالنص، وأما البصمة فبقياس الأولي علي القيافة.

وأري أن الحاكم الشرعي يحكم بأي الطريقين ترجح عنده أنه الحق، وأن المصلحة تتحقق بالأخذ به حسب ما يظهر له من قرائن وأحوال، فقد يترجح لديه في بعض القضايا والحالات الأخذ بأحد الطريقين دون الآخر، أو العكس، إما لتيسيره وإمكانيته، وأما لمزيد حذق وإتقان فيه دون الآخر.

والثانية: لو تعرض قول القافة، وخبراء البصمة الوراثية في حالة عرض مجهول النسب عليهما فأيهما أولي بالأخذ به ؟

أري أن الأمر في هذه الحالة راجع إلي اجتهاد الحاكم الشرعي، فيأخذ بما يري أنه أولي بالأخذ به، والحكم بمقتضاه حسب ما يظهر له من قرائن وأحوال تستدعي ترجيح أحد القولين علي الآخر

الثالثة: إذا اختلفت أقوال خبراء البصمة الوراثية في إلحاق مجهول النسب

بالمتنازعين له، في حالة عرض علي أكثر من خبير فالحكم في هذه الحالة كالحكم في اختلاف القافة علي ما سبق بيانه.

الرابعة: إذا ألحق مجهول النسب بأحد المتنازعين بناء علي قول خبير البصمة الوراثية، وحكم بثبوت ذلك حاكم، ثم ألحقه خبير بصمة آخر، فإنه لا يلتفت إلي قول المتأخر منهما، لأن حكم الحاكم يرفع الخلاف.

ومثل هذا أيضاً لو رجع خبير البصمة، أو خبراء البصمة عن قولهم بإلحاق نسب المجهول بأحد المتنازعين بعد حكم الحاكم بثبوته وألحقوه بغيره، فإنه لا يلتفت إلي رجوعهم، لثبوت نسب المجهول بمن ألحق به أولاً، لحكم الحاكم به، كالقافة في هذا

الخامسة: إذا لم يؤخذ بقول خبراء البصمة الوراثية لاختلاف أقوالهم أو لإشكال الأمر عليهم، وعدم تمكنهم من إلحاق مجهول النسب بأحد المدعين نسبه أو لم يوجد خبراء البصمة الوراثية ولم توجد قافة أيضاً فإن نسبه يضيع

فالحكم في هذه المسائل الثلاثة الأخيرة كالحكم في القيافة علي ما سبق بيانه.

السادسة: إذا تعارضت أقوال خبراء البصمة الوراثية، ولم يمكن ترجيح قول بعضها علي بعض بكثرة عدد ونحو ذلك، فإنه يصار إلي القرعة عند من يقول بالحكم بها في إثبات النسب من أهل العلم فمن خرجت له القرعة من المتداعين ألحق به النسب حفاظاً علي النسب عن الضياع وقطعاً للخصومة والنزاع، كما سبق بيانه.

الفرع الثالث: حكم استخدام البصمة الوراثية للتأكد من صحة النسب الثابت

سبقت الإشارات إلي أن النسب إذا ثبت بأحدي الطرق الشرعية، فإنه لا يجوز نفيه البتة، إلا عن طريق اللعان للدلالة الدالة علي ذلك، فقد دلت قواعد الشرع أيضاً علي أنه لا يجوز محاولة التأكد من صحة النسب بعد ثبوته شرعاً، وذلك لاتفاق الشرائع السماوية علي حفظ الضروريات للحياة الإنسانية ومنها حفظ النسب، والعرض، ولما جاءت به هذه الشريعة المباركة من جلب للمصالح ودرء للمفاسد، وحيث أن محاولة التأكد من صحة الأنساب الثابتة فيه قدح في أغراض الناس وأنسابهم يؤدي إلي مفاسد كثيرة، ويلحق أنواعاً من الأضرار النفسية والاجتماعية بالأفراد والأسر والمجتمع، ويفسد العلاقات الزوجية ويقوض بنيان الأسر، ويزرع العداء بين الأقارب والأرحام، لهذا كله فإنه لا يجوز محاولة التأكد من صحة النسب عن طريق البصمة الوراثية ولا غيرها من الوسائل كما أنه لو تم إجراء الفحص بالبصمة الوراثية للتأكد من نسب شخص من الأشخاص وأظهرت النتائج خلاف المحكوم به شرعاً من ثبوت النسب، فإنه لا يجوز الإلتفات إلي تلك النتائج، ولا بناء علي حكم الشرعي عليها، لأن النسب إذا ثبت ثبوتاً شرعياً، فإنه لا يجوز إلغاؤه وإبطاله إلا عن طريق واحد وهو اللعان كما سبق بيانه – ويدل علي ذلك ما رواه

البخاري ومسلم[1] عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: (جاء رجل من بني فزارة إلي رسول الله ﷺ فقال: ولدت امرأتي غلاماً أسود وهو حينئذ يعرض بنفيه، فقال له النبي ﷺ فهل لك من إبل ؟ قال نعم، قال: فما ألوانها، قال حمر، قال: هل فيها من أورق ؟ قال: إن فيها لورقاً، قال: فأني أتاها ذلك ؟ قال عسي أن يكون نزعه عرق، ولم يرخص له ﷺ في الانتفاء منه)

فقد دل هذا الحديث علي أنه لا يجوز نفي النسب بعد ثبوته مهما ظهر من أمارات وعلامات قد تدل عليه. قال العلامة بن القيم تعليقاً علي هذا الحديث: (إنما لم يعتبر الشبه ها هنا لوجود الفراش الذي هو أقوي منه، كما في حديث ابن أم زمعة)[2] فإذا كان لا يجوز نفي النسب بعد ثبوته – بغير اللعان – فإنه لا يجوز أيضاً استخدام أي وسيلة قد تدل علي انتفاء النسب ونفيه عن صاحبه، لأن للوسائل حكم الغايات، فما كان وسيلة لغاية محرمة، فإن للوسيلة حكم الغاية.

ونظراً لحرمة ذلك فإنه يجب علي الجهات المسئولة في البلاد الإسلامية منع ذلك والحيلولة دون حصوله، وإيقاع العقوبات الرادعة علي المخالفين حماية لأنساب الناس وصيانة لأعراضهم، ودرءاً للمفاسد والأضرار عنهم.

---

(1) في صحيحه ٤/ ٢١١.

(2) الطرق الحكمية ص ٢٠٢

المبحث الثالث

في استخدام البصمة الوراثية في المجال الجنائي

حيث إن البصمة الوراثية تدل على هوية كل إنسان بعينه، وأنها أفضل وسيلة علمية لتحقق من الشخصية، ومعرفة الصفات الوراثية المميزة للشخص عن غيره عن طريق الأخذ من أي خلية من خلايا جسم الإنسان: من الدم أو اللعاب، أو المني، أو البول، أو غير ذلك[1] والاستدلال من خلال نتيجة البصمة الوراثية على مرتكبي الجرائم، ومعرفة الجناة عند الاشتباه، سواء كانت جريمة زنا أو قتل أو اعتداء على ما دون النفس، أو سرقة أو حرابة، أو قضية اختطاف، أو انتحال لشخصيات الآخرين، أو غير ذلك من أنواع الجرائم والجنايات على النفس، أو العرض أو المال، فإنه – كما يري المختصون – يمكن الاستدلال عن طريق البصمة الوراثية علي مرتكب الجريمة والتعرف علي الجاني الحقيقي من بين المتهمين من خلال أخذ ما يسقط من جسم الجاني الحقيقي من بين المتهمين من خلال أخذ ما يسقط من جسم الجاني في محل الجريمة وما حوله، وإجراء تحاليل البصمة الوراثية علي تلك العينات المأخوذة، ومطابقتها علي البصمات الوراثية للمهتمين بعد إجراء الفحوصات المخبرية علي بصماتهم الوراثية.

فعند تطابق البصمة الوراثية للعينة المأخوذة من محل الجريمة، مع نتيجة البصمة

---

(١) تقدمت الإشارة إلي ذلك في مبحث ماهية البصمة الوراثية.

الوراثية لأحد المتهمين، فإنه يكاد يجزم بأنه مرتكب الجريمة دون غيره من المتهمين، في حالة كون الجاني واحداً. وقد يتعدد الجناة ويعرف ذلك من خلال تعدد العينات الموجودة في مسرح الجريمة، ويتم التعرف عليهم من بين المتهمين من خلال مطابقة البصمات الوراثية لهم مع بصمات العينات الموجودة في محل الجريمة.

ويري المختصون أن النتيجة في هذه الحالات قطعية أو شبه قطعية ولا سيما عند تكرار التجارب، ودقة المعامل المخبرية، ومهارة خبراء البصمة الوراثية، فالنتائج مع توفر هذه الضمانات قد تكون قطعية أو شبه قطعية الدلالة علي أن المتهم كان موجوداً في محل الجريمة. لكنها ظنية في كونه هو الفاعل حقيقة.

يقول أحد الأطباء: (لقد ثبت أن استعمال الأسلوب العلمي الحديث بأعداد كثيرة من الصفات الوراثية كدلالات للبصمة الوراثية يسهل اتخاذ القرار بالإثبات أو النفي للأبوة والنسب والقرابة بالإضافة إلي مختلف القضايا الجنائية مثل: التعرف علي وجود القاتل أو السارق، أو الزاني من عقب السيجارة، حيث أن وجود أثر اللعاب أو وجود بقايا من بشرة الجاني أو شعرة من جسمه أو من مسحات من المني مأخوذة من جسد المرآة تشكل مادة خصبة لاكتشاف صاحب البصمة الوراثية من هذه الأجزاء. ونسب النجاح في الوصول إلي القرار الصحيح مطمئنة، لأنه في حالة الشك يتم زيادة عدد الأحماض الأمينية، ومن ثم زيادة عدد الصفات الوراثية)[1].

(1) البصمة الوراثية وتأثيرها علي النسب إثباتاً أو نفياً للدكتور / نجم عبد الواحد ص ٥.

بناء علي ما ذكر عن حقيقة البصمة الوراثية، فإن استخدامها في الوصول إلي معرفة الجاني، والاستدلال بها كقرينة من القرائن المعينة علي اكتشاف المجرمين، وإيقاع العقوبات المشروعة عليهم في غير الحدود والقصاص، أمر ظاهر الصحة والجواز، لدلالة الأدلة الشرعية الكثيرة من الكتاب والسنة علي الأخذ بالقرائن، والحكم بموجبها ومشروعية استعمال الوسائل المتنوعة لاستخراج الحق ومعرفته كما سيأتي تفصيل ذلك.

والقول بجواز الأخذ بالبصمة الوراثية في المجال الجنائي في غير قضايا الحدود والقصاص هو ما ذهب إليه الفقهاء في المجامع والندوات العلمية الشرعية التي تم بحث هذه المسألة فيها، ولم أقف علي خلاف لأحد في حكم هذه المسألة، حتى في البحوث المفردة لبعض الفقهاء، فقد جاء في مشروع[1] قرار المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي ما نصه (إن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته (١٥) المنعقد في مكة المكرمة التي بدأت يوم السبت ٩/ ٧/ ١٤١٩ هـ الموافق ٣١/ ١٠/ ١٩٩٨ م وقد نظر في موضوع البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها...... وبعد التدارس والمناقشات قرر المجلس ما يلي:

(١) إنما قلت: مشروع قرار، لأنه لم يصدر بسبب خلاف الأعضاء حول حكم استعمال البصمة في مجال إثبات النسب، لذا رؤي تأجيله إلي الجلسة القادمة

أولاً: البصمة الوراثية بمثابة دليل يمكن الاعتماد عليها في المجالات التالية:

١- في إثبات الجرائم التي لا يترتب عليها حد شرعي... الخ)

وجاء في توصية الندوة الفقهية حول الوراثة والهندسة الوراثية ما نصه (البصمة الوراثية من الناحية العلمية وسيلة لا تكاد تخطئ في التحقق من الوالدية البيولوجية، والتحقق من الشخصية، ولا سيما في مجال الطب الشرعي، وهي ترقي إلي مستوي القرائن القوية التي يأخذ بها أكثر الفقهاء في غير قضايا الحدود الشرعية[1].

وإنما قيل بمشروعية الأخذ بالبصمة الوراثية كقرينة من القرائن التي يتدل بها علي المتهم في قضايا الجرائم المختلفة، ولكن لا يثبت بموجبها حد ولا قصاص، لأمرين:

أما الأول: فلأن الحد والقصاص لا يثبت إلا بشهادة أو إقرار، دون غيرهما من وسائل الإثبات عند كثير من الفقهاء.

وأما الثاني: فلأن الشارع يتشوف إلي درء الحد والقصاص، لأنهما لا يُدرءان بأني شبه أو احتمال.

والشبه في البصمة الوراثية ظاهرة، لأنها إنما تثبت بيقين هوية صاحب الأثر في محل الجريمة، أو ما حوله، لكنها مع ذلك تظل ظنية عند تعدد أصحاب

---

(١) ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية ص ٤٧.

البصمات علي الشيء الواحد أو وجود صاحب البصمة قدراً في مكان الجريمة قبل أو بعد وقوعها، أو غير ذلك من أوجه الظن المحتملة"[1].

مستند الحكم الشرعي للأخذ بالبصمة الوراثية في المجال الجنائي:

المستند الشرعي لجواز الأخذ بالبصمة الوراثية في المجال الجنائي إنها وسيلة لغاية مشروعة، وللوسائل حكم الغايات، ولما في الأخذ بها في هذا المجال من تحقيق لمصالح كثيرة، ودرء لمفاسد ظاهرة، ومبني الشريعة كلها علي قاعدة الشرع الكبري، وهي (جلب المصالح ودرء المفاسد) وأخذاً بما ذهب إليه جمهور الفقهاء من مشروعية العمل بالقرائن والحكم بمقتضاها، والحاجة غلي الاستعانة بها علي إظهار الحق، وبيانه بأي وسيلة قد تدل عليه، أو قرينة قد تبينه، استناداً للأدلة الشرعية الكثيرة من الكتاب والسنة الدالة علي ذلك وعملاً بما درج عليه الولاة والقضاة منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم، ومن بعدهم في عصور الإسلام المختلفة إلي يومنا هذا من استظهار للحق بالقرائن، والحكم بموجبها، كما قال العلامة بن القيم رحمه الله (ولم يزل حذاق الحكام والولاة يستخرجون الحقوق بالفراسة والأمارات فإذا ظهرت لم يقدموا عليها شهادة تخالفها ولا إقراراً، وقد صرح الفقهاء كلهم بأن الحاكم إذا ارتاب بالشهود فرقهم وسألهم كيف تحملوا الشهادة وأين تحملوها ؟ وذلك واجب عليه متى

---

(١) انظر: ملحق أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية ص ٢١.

عدل عنه أثم وجار في الحكم، وكذلك إذا ارتاب بالدعوى سال المدعي عن سبب الحق وأين كان ؟ ونظر في الحال هل يقتضي صحة ذلك ؟ وكذلك إذا ارتاب بمن القول قوله، والمدعي عليه، وجب عليه أن يستكشف الحال ويسأل عن القرائن التي تدل علي صورة الحال، وقل حاكم أو وال اعتني بذلك وصار له فيه ملكة إلا وعرف المحق من المبطل، وأصل الحقوق إلي أهلها..)[1].

قد كان القضاة قديماً يستعينون بالقافة لمعرفة آثار أقدام المجرمين ثم مع التقدم العلمي أصبح الأخذ ببصمات الأصابع قرينة من أشهر القرائن في التعرف علي الجناة، واكتشاف المجرمين، وأضحي العمل بها شائعاً في بلاد الإسلام وغيرها[2].

ولعله يحسن أن أسواق هنا بعض الأدلة من الكتاب والسنة وغيرها في الدلالة علي مشروعية العمل بالقرائن، والحكم بمقتضاها فمن ذلك:

أولاً: من الكتاب:

قول الله عز وجل: **﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الكَاذِبِينَ ۞ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِن الصَّادِقِينَ ۞ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾**[3].

---

(١) الطرق الحكمية ص ٢٤.

(٢) انظر النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ٢/ ٢٧٥

(٣) سورة يوسف آية رقم (٢٦-٢٨)

فاعتبر موضع قد القميص دليلاً علي صدق أحدهما، وقد حكى الله سبحانه وتعالي هذه القصة مقرراً لها[1].

ثانياً من السنة:

وقد ورد في هذا أحاديث كثيرة منها:

١- عن ابن عمر رضي الله عنهما: (أن رسول الله ﷺ قاتل أهل خيبر حتى ألجأهم إلي قصرهم، فغلب علي الزرع والأرض والنخل فصالحوه علي أن يجلوا منها ولهم ما حملت ركابهم، ولرسول الله ﷺ الصفراء والبيضاء[2] وشرط عليهم أن لا يكتموا ولا يغيبوا شيئاً، فإن فعلوا فلا ذمة لهم ولا عهد فغيبوا مسكًا[3] فيه مال وحلي لحي بن أخطب، كان أحتمله معه إلي خيبر حين أجليت بنوا النضير، فقال رسول الله ﷺ لعم حي بن أخطب: ما فعل مسك حيي الذي جاء به من النضير ؟ قال: أذهبته النفقات والحروب، قال العهد قريب والمال أكثر من ذلك، فدفعه رسول الله ﷺ إلي الزبير، فمسه بعذاب فقال: قد رأيت حيياً يطوف في خربة هاهنا فذهبوا فطافوا فوجدوا المسك في الخربة)[4].

---

(١) انظر: تبصرة الحكام ٢/ ٩٣، النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ٢/ ٢١٣

(٢) وهي الذهب والفضة. أنظر النهاية في غريب الحديث ٣/ ٣٧.

(٣) المسك هو الجلد. أنظر: النهاية في غريب الحديث ٤/ ٣٣١.

(٤) رواه البيهقي في السنن الكبري ٩/ ١٣٧.

فقد أعتبر النبي ﷺ قرينة المال، وقصر المدة دليلاً علي كذبه في دعواه نفاذ المال فعززه بناء علي هذه القرينة، فدل علي اعتبار القرائن في إثبات الحقوق إذا لو لم تكن دليلاً شرعياً لما أمر ﷺ بضربه، لأنه ظلم، وهو عليه الصلاة والسلام منزه عنه[1].

٢- عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: (أرادت الخروج إلي خيبر فأتيت رسول الله ﷺ فسلمت عليه وقلت له: أني أردت الخروج إلي خيبر فقال: إذا أتيت وكيلي فخذ منه خمسة عشر وسقاً فإذا أبتغي منك آية فضع يدك علي ترقوته)[2].

فقد بين عليه الصلاة والسلام جواز الاعتماد علي القرينة في الدفع للطالب، واعتبرها دليلاً علي صدقه كشهادة الشهود[3].

ثالثًا: وردت آثار كثيرة عن بعض الصحابة والتابعين ومن بعدهم من ولاة وقضاه تدل علي أخذهم بالقرائن وحكمهم بمقتضاها، وقد ذكر العلامة بن القيم في كتابه (الطرق الحكيمة)، وابن فرحون في (تبصرة الحكام) آثار كثيرة عن عدد من الصحابة والتابعين: كعمر، وعلي، وكعب بن سور، وإياس، وغيرهم من مشاهير الولاة والقضاة.

---

(١) أنظر النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ٢/ ٢١٤.

(٢) رواه أبو داود في سننه ٣/ ٣١٤.

(٣) انظر: النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ٢/ ٢١٥.

رابعًا: أن الاعتماد علي القرينة في الحكم أمر متقرر في الشرائع السابقة، يدل علي ذلك، ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (بينما امرأتان معهما أبناهما جاء الذئب، فذهب بابن أحدهما، فقالت هذه لصاحبتها: إنما ذهب بأبنك أنت، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك أنت فتحاكمتا إلي داود ن فقضي به للكبرى فخرجتا علي سليمان بن داود عليه السلام، فأخبرتاه، فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينكما فقالت الصغري: لا، يرحمك الله، هو ابنها، فقضي به للصغري)[1].

فقد استدل سليمان عليه السلام بعدم موافقة الصغري علي شقه علي أنها أمه، وأن اعترافها بالولد للكبرى راجع إلي شدة شفقتها عليه، فآثرت أن يحكم به لغيرها علي أن يصيبه سوء، فحكم عليه السلام بالولد للصغرى بناء علي هذه القرينة الظاهرة، وقدم تلك القرينة علي إقرارها ببنوته للكبرى لعلمه أنه إقرار غير صحيح فلو لم يكن الحكم بالقرائن مشروعاً لما حكم سليمان بذلك[2]. وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه.

فهذه بعض الأدلة الدالة علي جواز العمل بالقرائن وبناء الأحكام عليها، وأن عدم الأخذ بالقرائن جملة يؤدي إلي إضاعة كثير من الحقوق، وبالاستقراء يعلم أن بعض القرائن لا تقل قوة فبالدلالة علي الحق عن الشهادة والإقرار، إن لم تكن أقوي منها.

---

(١) صحيح مسلم ٥/ ١٣٣.

(٢) انظر: الطرق الحكمية ص ٥ ن النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ٢/ ٢١٥.

وإذا كان العمل بالقرائن أمراً مشروعاً كما تدل عليه تلك الأدلة، فإن التوسع في ذلك والاعتماد علي كل قرينة قد يؤدي إلي مجانبة الحق والبعد عن الصواب، فيجب ألا يتعجل في الأخذ بالقرينة إلا بعد إمعان النظر وتقليب الأمر علي مختلف الوجوه، إذ قد تبدوا القرائن قاطعة الدلالة لا يتطرق إليها احتمال، فلا تلبث أن يتبين ضعفها ويتضح أنها بعيدة عما يراد الاستدلال بها عليه.

علي أن الاحتياط في الأخذ بالقرائن ليس معناه أنها لا تعتبر إلا إذا كانت دلالتها قطعية، لأن ذلك أمر يصعب تحققه، فما من دليل إلا ويتطرق إليه الاحتمال، وإنما مبنى الأمر علي الظن الغالب.

فإن أقوي الأدلة الشرعية الإقرار والشهادة، وقد دلت بعضاً من الحوادث علي أن بعضاً من الإقرارات لا يكون مطابقاً للواقع، لأنه صادر تحت تأثير الرغبة أو الرهبة، أو عدم التصور الكامل للشيء المقر به. وأن بعضاً من الشهود قد يبدوا صدقهم فيما شهدوا به لاتصافهم بالعدالة الظاهرة، ثم تسفر الحقيقة عن خلاف ذلك فليس ما يعتري القرينة من احتمال الضعف بأكثر ولا بأقوى مما يعتري الشهادة أو الإقرار، ومن يتتبع المأثور عن قضاة السلف في مختلف العصور لا يساوره شك في أن الأخذ بالقرائن والعمل بمقتضاها في إثبات كثير من الحقوق أمر تدعو إليه الشريعة، ويتفق مع غرض الشارع من إقامة العدل بين الناس وإيصال الحقوق إلي أربابها[1] .

---

(١) أنظر: النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ٢/ ٢١٦

وقد أوضح العلامة ابن القيم القول باعتبار القرائن وبناء الأحكام عليها أتم إيضاح وأسهب في الاستدلال لذلك بكثير من الآيات والأحاديث والآثار التي تدل علي اعتبار القرائن دليلاً من الأدلة الشرعية، ثم قال: (وبالجملة، فالبينة اسم لكل ما يبين الحق ويظهره ومن خصها بالشاهدين أو الأربعة أو الشاهد ان، إنها أتت مراداً بها الحجة والدليل والبرهان، مفردة ومجموعة. وكذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام: (البينة علي المدعي) المراد به: أن عليه بيان ما يصحح دعواه ليحكم له، والشاهدان من البينة، ولا ريب أن غيرها من أنواع البينة قد يكون أقوي منها، كدلالة الحال علي صدق المدعي فأنها أقوي من دلالة أخبار الشاهد، والبينة، والدلالة، والحجة، والبرهان، والآية، والتبصرة، والعلامة/ ، والأمارة متقاربة في المعني.......... فالشارع لم يلغ القرائن والأمارات ودلائل الأحوال بل من أستقرأ الشرع في مصادره وموارده وجده شاهداً لها بالاعتبار، مرتباً عليها الأحكام)[1].

والواقع أن العمل بالقرائن أمر لا محيد عنه، وقل أن تجد عالماً من العلماء أستطاع أن يتجنب الأخذ بالقرائن كلية، وحتى الذين صرحوا بعدم قبولها كدليل صالح لبناء الأحكام عليها عملوا بها في كثير من المواضع ومن يستقري كتب الفقه الإسلامي يجد مسائل لا حصر لها أعتمد الفقهاء فيها علي قرائن الأحوال. ومن ذلك ما يأتي:

---

(١) الطرق الحكيمة ص ١١.

أولاً: الإجماع علي جواز وطء الزوج لزوجته إذا زفت إليه ليلة الزواج وإن لم يعرف عينها ولم يشهد عنده شاهدان أنها زوجته اعتمادا علي القرينة الظاهرة.

ثانياً: قبول الشهادة علي القتل والحكم علي القاتل بالقصاص، إذا قال الشهود: إن الجني قتل المجني عليه عمداً عدواناً، مع أن العمدية صفة قائمة بالنفس لا يعلم بها إلا الله، ومع ذلك قبلت الشهادة اعتماداً علي القرائن الظاهرة، كاستخدام آلة تقتل غالباً وإتباع الجاني للمجني عليه، وما أشبه ذلك مما أستوحي منه أن الجاني تعمد القتل

ثالثاً: الحكم علي التخنثي بأنه رجل أو امرأة علي الأمارات التي تدل علي ذلك

رابعاً: اعتبار سكوت البكر موافقة منها علي الزواج، والسكوت ليس إلا قرينة علي رضاها.

خامساً: قبول أيمان الأولياء في القسامة، والحكم علي المتهم بالقوض أو الدية علي الخلاف في ذلك، مع أن الأولياء لم يشاهدوا القتل، وإنما اعتمدوا علي اللوث، وهو ليس إلا قرينة تدل علي ارتكاب المدعي عليه للقتل.

سادساً: عدم قبول إقرار المريض مرض الموت لوارثه لاحتمال تهمة محاباة المقر له، وهي قرينة ظاهرة.

فهذه أمثلة علي بعض المسائل التي حكم الفقهاء فيها بالقرائن المجردة علي أي دليل آخر، أو ردتها للدلالة علي ما ذكر من أن جمهور الفقهاء قد ذهبوا إلي القول بمشروعية الحكم بالقرائن[1].

---

(1) انظر هذه المسائل ومسائل أخري كثيرة مماثلة تركتها اختصارا في الطرق الحكمية ص ١٩ وتبصرة الحكام ٢/ ٩٥، ومعين الحكام ص ٦٦ والنظرية العام لإثبات موجبات الحدود ٢/ ٢١٨

ولعله لهذا يتجلى مشروعية الأخذ بالبصمة الوراثية في المجال الجنائي ذفي مختلف صوره وأنواعه كقرينة من أقوي القرائن التي يستدل بها علي معرفة الجناة ومرتكبي الجرائم، لما ثبت بالتجارب العلمية المتكررة من ذوي الخبرة والاختصاص في أنحاء العالم من صحة نتائجها وثبوتها. مما يجعل القول بمشروعية الأخذ بها، والحكم بمقتضي نتائجها – في غير قضايا الحدود والقصاص عند توفر الشروط والضوابط السابقة الذكر –[1]. أمراً في غاية الظهور والوجاهة

ومع ذلك فإن استثناء قضايا الحدود والقصاص هو من باب الاحتياط لهذه القضايا الخطيرة، وأخذاً بما ذهب إليه جمهور الفقهاء من عدم إثبات الحدود والقصاص إلا بالشهادة، أو الإقرار دون غيرهما من وسائل الإثبات.

غير أنه يمكن القول بمشروعية الأخذ بالبصمة الوراثية أيضاً في قضايا الحدود والقصاص بناء علي ما ذهب إليه بعض الفقهاء من إثبات بعض الحدود والقصاص بالقرائن والأمارات الدالة علي موجبها وأن لم يثبت ذلك بالشهادة أو الإقرار، ومن ذلك ما يأتي:

١ – إثبات حد الزنا علي المرآة الحامل إذا لم تكن ذات زوج ولا سيد[2].

---

(١) في مبحث إثبات النسب بالبصمة الوراثية ص ٤٩

(٢) وهو منهب المالكية، والحنابلة في رواية عن الإمام أحمد. أنظر: تبصرة الحكام ٢/ ٩٤، الرطق الحكمية، ص ٧

٢- إثبات حد الزنا علي المرآة الملاعنة عند نكولها عن اللعان[١] .

٣- إثبات حد الخمر علي من وجد فيه رائحته أو تقيئه، أو في حالة سكره[٢] .

٤- إثبات حد السرقة علي من وجد عنده المال المسروق[٣] .

٥- ثبوت القصاص علي من وجد وحده قائماً وفي يده سكين عند قتيل يتشحط في دمه[٤] .

فلو قيست البصمة الوراثية علي هذه المسائل التي أثبت بعض العلماء فيها الحد والقصاص من غير شهود ولا إقرار وإنما أخذاً بالقرينة وحكماً بها، لم يكن الأخذ عندئذ بالبصمة الوراثية والحكم بمقتضاها في قضايا الحدود والقصاص بعيداً عن الحق ولا مجانباً للصواب فيما يظهر قياساً علي تلك المسائل، لا سيما إذا حف بالقضية أو الحال من قرائن الأحوال ما يؤكد صحة النتائج قطعاً لدي الحاكم، كمعرفته بأمانة ومهرة خبراء البصمة، ودقة المعامل المخبرية، وتطورها، وتكرار التجارب سيما في أكثر من مختبر، وعلي أيدي خبراء آخرين يطمئن

---

(١) وهو مذهب المالكية، والشافعية، والظاهرية، وقول للحنابلة أختاره شيخ الإسلام ابن تيميه وغيره. أنظر: بداية المجتهد ٢/ ٩٠ والمذهب ٢/ ١٢٨ والمحلي ١٠/ ١٤٥ والإنصاف ٩/ ٢٤٩.

(٢) وهو مذهب المالكية والحنابلة في رواية عن الإمام أحمد. أنظر بداية المجتهد ٢/ ٣٣٣، تبصرة الحكام ٢/ ٩٥، والإنصاف ١٠/ ٢٣٣.

(٣) الطرق الحكيمة ص ٦.

(٤) الطرق الحكيمة ص ٧.

الحاكم إلي أمانتهم، وخبرتهم المميزة، وغير ذلك من القرائن والأحوال التي تحمل الحاكم الشرعي إلي الاطمئنان إلي صحة النتائج، وترجح ظهور الحق وبيانه عنده بالبصمة الوراثية، إذ البينة ما أثرت عن وجه الحق وبينته بأي وسيلة

خلاصة الوحدة

نخلص من دراسة هذه الوحدة إلى ما يلي:

أولا: أن الطرق الشرعية لإثبات النسب خمسة، واتفق العلماء علي ثلاثة منها وهي: الفراش، والبينة، والاستلحاق. أما الطريق الرابع وهي القيافة فبها قال جمهور العلماء ما عدا الحنفية، أما الطريق الخامس وهي القرعة فبها قال بعض العلماء من مختلف المذاهب حسماً للنزاع عند تعدد المدعين للنسب.

ثانيا: أن الطريق الشرعي لنفي النسب هو اللعان فقط بشروطه المعتبرة.

ثالثا: أنه لا يجوز نفي النسب الثابت شرعاً عن طريق البصمة الوراثية ولا غيرها بأي وسيلة من الوسائل، ولكن يجوز الاستعانة بالبصمة الوراثية كقرينة من القرائن التي قد تؤيد الزوج في طلبه اللعان أو قد تدل علي خلاف قوله، فربما مدعاة لعدوله عن اللعان.

رابعا: أن القول بجواز إحلال البصمة الوراثية محل اللعان في نفي النسب قول باطل ومردود، لما فيه من المصادمة للنصوص الشرعية الثابتة، ومخالفة ما أجمعت عليه الأمة.

خامسا: أن البصمة الوراثية تعتبر طريقاً من طرق إثبات النسب الشرعي قياساً أولوياً علي القيافة فيؤخذ بها في جميع الحالات التي يجوز الحكم فيها بالقيافة بعد توفر الشروط والضوابط المعتبرة في خبير البصمة، وفي

معامل الفحص الوراثي سادسا: أنه لا يجوز استخدام البصمة الوراثية لغرض التأكد من صحة الأنساب الثابتة، لما قد يترتب عليه من سوء العشرة الزوجية وسوء العلاقات الاجتماعية، وغير ذلك من مفاسد كثيرة

سابعا: أنه يجوز الاعتماد علي البصمة الوراثية في المجال الجنائي كقرينة من القرائن التي يستدل بها علي معرفة الجناة وإيقاع العقوبات المشروعة عليهم، ولكن في غير قضايا الحدود والقصاص.

ثامنا: أنه قد يجوز الاعتماد علي البصمة الوراثية في قضايا الحدود والقصاص قياساً علي ما ذهب إليه بعض العلماء من جواز إثبات ذلك بالقرائن الدالة عليها عندما يحف بالقضية ما يجعل القرينة شبه دليل ثابت لدي الحاكم الشرعي.

تاسعا: يجب علي الدول الإسلامية منع استخدام البصمة الوراثية إلا بطلب من الجهات القضائية لأغراض مشروعة، ومنع ما عدا ذلك وإيقاع العقوبات الرادعة علي المخالفين حماية لأعراض الناس وأنسابهم، ودرء للمفاسد المترتبة علي ذلك

أسئلة التقويم الذاتي

أولاً: أسئلة الصواب والخطأ:

ضع علامة (✓) أمام العبارة الصحيحة وعلامة (✗) أمام العبارة الخاطئة فيما يلي:

١- دلت الاكتشافات العلمية على أنه يوجد داخل النواة التي تستقر في خلية الإنسان ٤٧ كروموسومًا. ( )

٢- يتعذر تشابه شخصيتين في جميع الصفات الوراثية. ( )

٣- يمكن استخراج البصمة الوراثية من مني الإنسان. ( )

٤- يوجد حوالي مائة ألف جين وراثي في كل كروموسوم. ( )

٥- يمكن الاستفادة من اكتشاف البصمة الوراثية في مجال إثبات النسب ونفيه وعند الاختلاط في المستشفيات والحوادث والحريق. ( )

٦- يمكن الاكتفاء بالبصمة الوراثية في إثبات نسب مجهول متنازع عليه. ( )

٧- يثبت النسب شرعًا بخمس طرقٍ. ( )

٨- تعتبر القيافة من طرق إثبات النسب شرعًا وهو طريق متفق عليه. ( )

٩- يعتبر استلحاق شخص لشخص آخر بنيه مبطلاً لنسبه الثابت قبل استلحاقه. ( )

١٠- الطريق الشرعي لنفي النسب هو اللعان. ( )

١١- يمكن الاكتفاء بنتائج البصمة الوراثية عن اللعان في حالات نفي النسب الثابت شرعًا. ( )

١٢- يمكن الاستعانة بنتائج البصمة الوراثية في تحديد هوية الجناة كدليل مستقل. ( )

١٣- نتائج البصمة الوراثية لا تصلح دليلا مستقلا لتحديد هوية الجناة. ( )

١٤- الحدود والقصاص لا تثبت شرعًا إلا بالشهادة. ( )

١٥- يمكن للقاضي أن يقيم الحد على مجرم ثبتت جريمته بالبصمة الوراثية وحدها. ( )

١٦- يجوز للقاضي أن يعزِّر الجاني الذي ثبتت جريمته بالبصمة الوراثية وحدها بما يراه مناسبًا لحاله. ( )

١٧- يجوز الأخذ بالبصمة الوراثية في المجال الجنائي في غير قضايا الحدود والقصاص. ( )

١٨- المستند الشرعي لجواز الأخذ بالبصمة الوراثية في المجال الجنائي أنها وسيلة لغاية مشروعة. ( )

١٩- جمهور الفقهاء ذهبوا إلى عدم مشروعية العمل بالقرائن والحكم بمقتضاها. ( )

٢٠- استعان القضاة قديمًا بالقافة لمعرفة آثار أقدام المجرمين. ( )

٢١- يجب ألا يتعجل في العمل بالقرينة حتى لا يجانبنا الصواب. ( )

ثانيًا: الاختيار من متعدد

١- النواة التي تستقر فيها الخلية يوجد بها [٤٦ - ٤٧ - ٦٤] كروموسومًا.

٢- الطرق الشرعية لإثبات النسب [خمس - عشر - خمسة عشر].

٣- من الطرق الشرعية لإثبات النسب المتفق عليها [الفراش- الاستلحاق لبنيه- جميع ما سبق].

٤- الطريق الشرعي لنفي النسب الثابت شرعًا هو [اللعان - الزنا - القيافة].

٥- من الطرق الشرعية لإثبات النسب والمختلف فيها [القيافة - القرعة - كلاهما].

٦- أضعف طرق إثبات النسب الشرعي [القيافة - القرعة - الاستلحاق].

٧- من الشروط التي اشترط الفقهاء تحققها في القائف لكي يقبل قوله [الإسلام - العدالة - التكليف - جميع ما سبق].

٨- لو تعارض قول القافة وخبراء البصمة الوراثية في حالة عرض مجهول النسب عليهما فإن القاضي [يأخذ بقول القافة - يأخذ بنتائج البصمة - يجتهد ويأخذ بما يراه أولى].

٩- يمكن العمل بالبصمة الوراثية في الحدود والقصاص [كدليل مستقل - لا يمكن العمل بها مطلقًا - كقرينة مقوية لأدلة أخرى].

١٠- عند ثبوت القصاص أو الحد على الجاني عن طريق البصمة الوراثية فقط يمكن للقاضي أن [يعزِّر الجاني - يقتصَّ من الجاني - يفعل أي الأمرين شاء].

١١- الحدود والقصاص لا تثبت شرعًا إلا [بالشهادة - بالإقرار - بهما معًا].

١٢- لا يثبت بموجب البصمة الوراثية حدٌّ ولا قصاص وذلك [لأنها لا تثبت إلا بالشهادة أو الإقرار - لأن الشارع يتشوف إلى درء الحدود والقصاص - لكلا الأمرين].

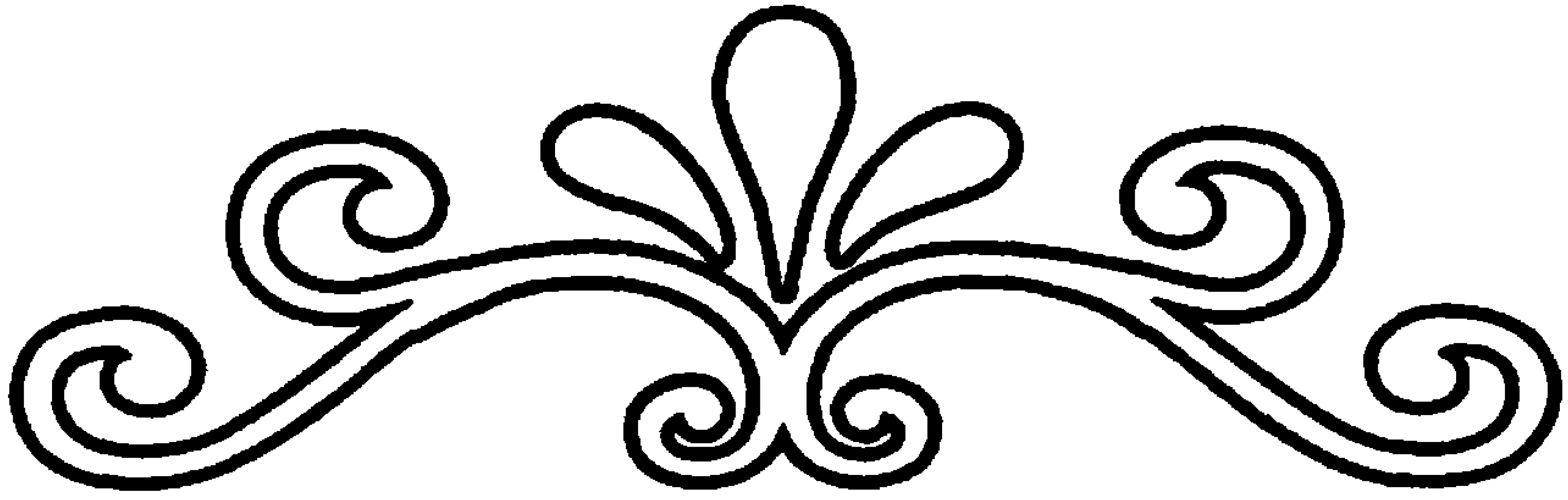
١٣- أحد القضاة قديمًا في أحكامهم بـ[القرائن - القيافة - كليهما].

النشاط التعليمي للوحدة الثامنة

عزيزي الدارس:

حتى تكتسب المزيد من المعلومات المتعلقة بموضوع هذه الوحدة نقترح عليك إنجاز النشاط التعليمي التالي:

يرجى منك عزيزي الدارس بعد دراستك لهذه الوحدة أن تدرك مدى مرونة الشريعة الإسلامية وإيفائها بكل ما يحتاج إليه العصر في ظل التقدم العلمي الرهيب وتحاول ما أمكنك أن تستخرج من الفقه الموروث مواقف غير ما ذكرنا عمل فيها الفقهاء بالقرائن القوية، وتحاول أن تتدرب على كيفية إنزال الأحكام الشرعية الموروثة على المستجدات والنوازل المعاصرة.



الوحدة التاسعة

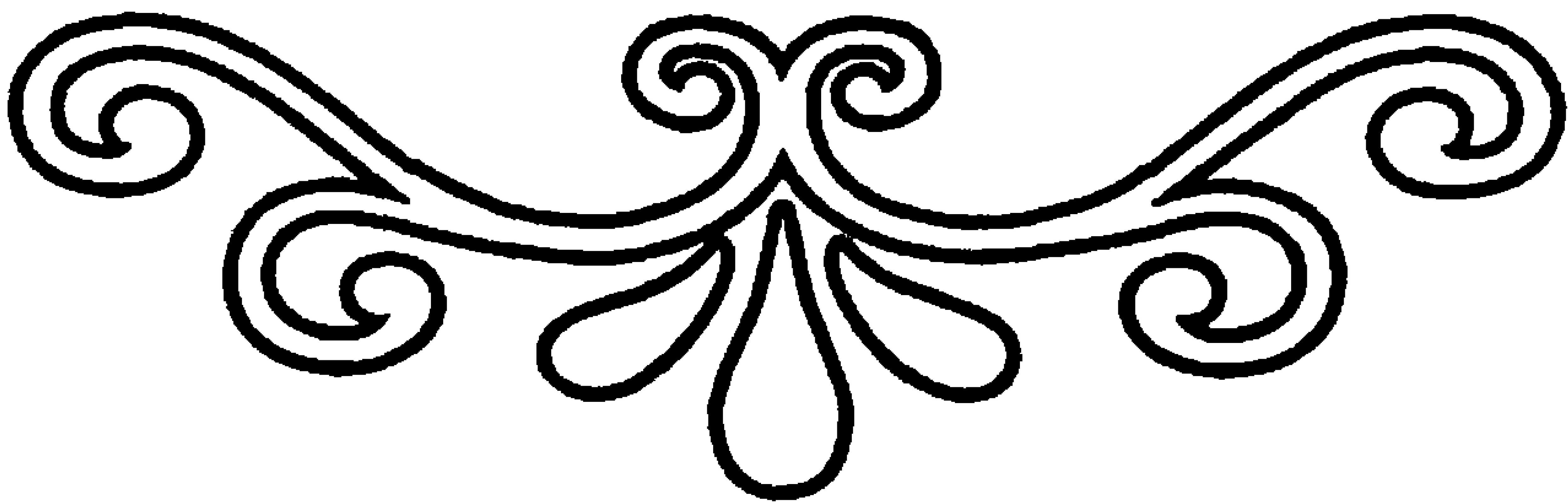
الضوابط الشرعيّة للعمليات التجميليّة

ورقة علميّة مقدمة لندوة

(العمليات التجميليّة بين الشرع والطب)

أعدها الدكتور

هاني بن عبد الله بن محمد الجبير



محتويات الوحدة التاسعة

تحتوي هذه الوحدة على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم العمليات التجميليّة.

المطلب الثاني: أنواع العمليات التجميليّة.

المطلب الثالث: مقدمات وقواعد أساسية.

المطلب الرابع: حكم العمليات التجميليّة.

المطلب الخامس: ضوابط العمليات التجميليّة.

أهمية دراسة الوحدة:



لا شك عزيزي الدارس من أنك تلمس عن قرب تلك الفرقعات الإعلامية المتعلقة بمراكز التجميل المنتشرة في شتى أنحاء العالم والتي هدفها الوحيد هو التربح والمنافسة، وتلمس أيضا ما أصاب مجموعات كبيرة من السيدات من شغف بهذه العمليات، وهذه الوحدة تمكنك من الوقوف على المشروع من هذه العمليات وغير المشروع منها.

الأهداف التعليمية:



يتوقع منك أيها الدارس الكريم بعد دراستك هـذه الوحـدة أن تكون قادراً على أن:

يرجى منك عزيزي الدارس بعد دراستك لهذه الوحدة أن تكون قادرا على التمييز بين الأنواع المختلفة لعمليات التجميل وإنزال الحكم الشرعي عليها من خلال النصوص الشرعية ومقاصد التشريع السامية.

المطلب الأول
مفهوم العمليات التجميليّة

العمليات: جمع عمليّة.

والعمليّة لفظ مشتق من العمل، وهو عام في كل فعل يفعل.[1]

والعمليّة كلمة محدثة تطلق على جملة أعمال تحدث أثرًا خاصًّا، يقال: عملية جراحية، أو حربيّة[2].

والتجميل: هو التحسين[3].

وقد عرفت العمليات التجميليّة بأنها: مجموعة العمليات التي تتعلّق بالشكل والتي يكون الغرض منها علاج عيوب طبيعيّة أو مكتسبة في ظاهر الجسم البشري.[4]

وعرفت جراحة التجميل بأنها: جراحة تجرى لتحسين منظر جزء من أجزاء الجسم الظاهرة، أو وظيفته إذا طرأ عليه نقص أو تلف أو تشويه.[5]

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٤/ ١٤٥)؛ لسان العرب (١١/ ٤٧٥).

(٢) المعجم الوسيط (٢/ ٦٢٨).

(٣) مختار الصحاح ص ٤٧.

(٤) فقه القضايا الطبية المعاصرة. أ.د. علي المحمدي ص ٥٣٠.

(٥) الموسوعة الطبيّة الحديثة. مجموعة من الأطباء (٣/ ٤٥٤).

وعرفت بأنها: فن من فنون الجراحة يرمي إلى تصحيح التشوّهات الخلقيّة، أو الناجمة عن الحوادث المختلفة.[1]

وعرفت بإصلاح أو إعادة تشكيل أجزاء معطوبة من الجسم.[2]

والتعريفات السابقة متقاربة المدلول ظاهرة المعنى وهي تدل على أن العمليات التجميليّة مجموعة أعمال يقوم بها طبيب مختص تتعلق بتحسين الشكل، سواء كان يرافقه إصلاح خلل في وظيفة العضو أو لا، وسواء كان التحسين لتشوّه خلقي أو ناتج عن حادث، أو لتغيير المنظر، أو استعادة مظهر الشباب.

وعلى هذا فإنّ الأعمال التي لا يقوم بها الأطباء من أنواع الزينة لا تدخل في هذا البحث.

كما لا يدخل في بحثنا الأعمال الطبيّة المنصبة على استعادة الصحّة أو حفظها دون مراعاة تحسين الشكل.

ولا فرق في العمليات التجميليّة بين أن تتم بالجراحة أو بدونها.

ويطلق على هذا النوع من العمليات: العمليات التقويميّة وإعادة البناء والترميم؛ لأنها تتضمّن إصلاح وإعادة تشكيل أجزاء من الجسم.

---

(١) الموسوعة الطبيّة الفقهيّة. د. أحمد كنعان ص ٢٣٧.

(٢) الموسوعة العربيّة العالمية (٨/ ٢٥١).

المطلب الثاني
أنواع العمليات التجميليّة

تنقسم العمليات التجميليّة عند المتخصصين إلى نوعين[1]:

١) **عمليات لا بد من إجرائها**، لوجود الداعي لذلك إما لإزالة عيب يؤثر على الصحّة، أو على استفادته من العضو المعيب، أو لوجود تشوّه غير معتاد في خلقة الإنسان المعهودة.

ومن أمثلة هذه العمليات: العمليات التي تجرى لإزالة العيوب التالية:

١- الشفة الأرنبيّة (الشق الشفي)، والشق الحلقي.

٢- التصاق أصابع اليد أو الرجل.

٣- انسداد فتحة الشرج.

٤- المبال التحتاني.

٥- إزالة الوشم والوحمات والندبات.

٦- إزالة شعر الشارب واللحية عند النساء.

٧- إعادة تشكيل الأذن.

---

(١) انظر في تقسيم العمليات: نقل وزراعة الأعضاء الآدمية. عبد السلام السُّكري ص ٢٣؛ أحكام الجراحة الطبية. محمد المختار الشنقيطي ص ١٨٣؛ الموسوعة الطبيّة الحديثة (٣/ ٤٥٥)؛ فقه القضايا الطبيّة المعاصرة ص ٥٣٠. وقد اخترت هذه التعبيرات لكي لا تتداخل مع التعبيرات الفقهيّة ذات المدلول الخاص.

٨- شفط الدهون إذا رافقها إصابة أو مرض يستدعيه.

٩- تصغير الثدي إذا رافقه مرض يستدعيه (كأمراض الظهر مثلًا).

١٠- زراعة الثدي لمن استؤصل منها.

١١- تصحيح الحاجز الأنفي أو الأنف المصاب بتشوه.

١٢- تشوه الجلد بسبب الحروق أو الآلات القاطعة أو الطلقات الناريّة.

١٣- تصحيح كسور الوجه (بسبب الحوادث مثلًا).

وغيرها من أنواع العيوب التي يجمعها ويضبطها أن لها دافعًا صحيًّا أو أنها لإصلاح تشوّه حادث أو عيب يخالف أصل خلقة الإنسان أو صورته المعهودة.

٢) **عمليات اختيارية،** لا داعي لإجرائها سوى رغبة المريض، فهي عمليات تهدف لتحسين المظهر، لا لوجود عيب أو تشوّه، بل لتحقيق منظر أحسن وأجمل، أو تهدف لتجديد الشباب وإزالة مظاهر الشيخوخة.

ومن أمثلة هذه العمليات:

١- إزالة الشعر وزرعه.

٢- تقشير البشرة.

٣- شد الجبين ورفع الحاجبين.

٤- شد الوجه والرقبة.

٥- حقن الدهون (غير ما سبق).

٦- شفط الدهون (غير ما سبق).

٧- تجميل الأنف تصغيرًا أو تكبيرًا.

٨- تجميل الذقن.

٩- تجميل الثديين تكبيرًا أو تصغيرًا.

وغيرها من أنواع العمليات التي يجمعها أنها لا دافع لها سوى انزعاج المريض من مظهره ورغبته في إصلاحه إلى مستوى مقبول لديه.

٣) **عمليات اختيارية** تتضمن شكل الإنسان وهيئته الخارجية ليشبه بعض الحيوانات أو غيرها مما هو تشويه للشكل مثل شق اللسان، وتركيب الأنياب الضخمة وغيرها.

المطلب الثالث

مقدمات وقواعد أساسيّة

١) خلق الله تعالى الإنسان على صورة حسنة، وإن تفاوت الحسن بين الناس كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[١] [سورة التين: ٤] قال ابن كثير: (هذا هو المقسم عليه - أي في السورة - وهو أنّه تعالى خلق الإنسان في أحسن صورة وشكل، منتصب القامة سويّ الأعضاء حسنها)[٢].

فكل إنسان فهو مخلوق خلقة حسنة، ما دام على الخلقة المعهودة للآدميّ، وهذا لا يمنع تفاوت البشر في الحسن فمنهم من أوتي من الجمال والحسن أكثر مما أوتي غيره فقد حكى الله تعالى لنا قصّة يوسف عليه السلام وأن النسوة لما رأينه ﴿أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَـٰذَا بَشَرًا إِنْ هَـٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[٣].

أي قلن لها: ما نرى عليك من لوم بعد هذا الذي رأينا؛ لأنهن لم يرين في البشر شبهه ولا قريبًا منه، فإنه عليه السلام كان قد أعطي شطر الحسن كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح في حديث الإسراء.[٤]

---

(١) التين٤

(٢) تفسير القرآن العظيم (١٤/ ٣٩٥).

(٣) سورة يوسف: ٣١

(٤) تفسير القرآن العظيم (٨/ ٣٦).

وهذا التفاوت الموجود بين بني البشر تخضع المفاضلة فيه بين أفراده أيهم أكثر جمالًا إلى أذواق الناس المتفاوتة، فمن كان جميلًا مستملحًا عند أحد فإنه قد يكون قبيحًا مستسمجًا عند غيره، فليس ميزان الجمال واحدًا بين الناس ومن هنا تفاوتت تعاريفهم للجمال.

وهذا أمر مستقر في النفوس لا يحتاج إلى دليل.

وذلك أن الجمال يدرك بالبداهة بغير تفكير، وإذا كانت البديهة هي الموكلة بالجمال - لا الذهن - فمن العسير أن توضع له القواعد الحاسمة وترسم له الحدود القاطعة كالقضايا الذهنية.[1]

وكذلك فإن جمال الجسد وحُسن المظهر البدني لا يشغل عن سمات الجمال الأخرى ومظاهره المغايرة، فحين يأخذ التذوّق لجمال الجسد والعناية به مساحة أكبر مما ينبغي أثر ذلك على بقيّة أهداف الحياة وألوان الجمال فيها.

ولذا حَضّ النبي ﷺ على اختيار جميلة الروح ولو على حساب نصيبها من الجمال الجسدي فقال: (تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا، وَلِحَسَبِهَا، وَلِجَمَالِهَا، وَلِدِينِهَا، فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ).[2]

وبين أنّ العبرة به عند الله سبحانه فقال: (إِنَّ اللهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى أَجْسَادِكُمْ وَلَا إِلَى صُوَرِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ).[3]

---

(١) منهج الفن الإسلامي. محمد قطب ص ٨٥.

(٢) صحيح البخاري (٥٠٩٠)؛ صحيح مسلم (١٤٦٦).

(٣) صحيح مسلم (٦٥٤٢).

٢) أخبر الله تعالى أن الشيطان توعّد أن يضل بني آدم بحملهم على أمور منها تغيير خلق الله تعالى كما في قوله: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ (١).

ولا شك أن في هذا ذمًّا لتغيير خلق الله تعالى.

وقد تنوعت عبارات السلف في تفسير هذا التغيير على أقوال:

الأول: أنه تغيير دين الله الذي خلق الناس وفطرهم عليه.

الثاني: أنّ المراد به الخصاء.

الثالث: أنّه الوشم.

الرابع: أنّه عبادة الشمس والقمر والحجارة التي خلقها الله تعالى للاعتبار والانتفاع بها فعيرها الكفار وجعلوها معبودة. (٢)

وليس بين هذه الأقوال تضارب ولا اختلاف، فإنّ من طريقة السلف في التفسير: التعبير عن المراد بالآية بذكر أحد أفراد المعنى، دون إرادة حصر المعنى فيه.

وفي هذا يقول ابن تيمية: (.. يقع في عباراتهم تباين في الألفاظ يحسبها من لا علم عنده اختلافًا، فيحكيها أقوالًا، وليس كذلك، فإنّ منهم من يعبّر عن الشيء بلازمه أو نظيره، ومنهم من ينص على الشيء بعينه، والكل بمعنى واحد في كثير من الأماكن فليتفطن اللبيب لذلك). (٣)

---

(١) سورة النساء: ١١٩

(٢) انظر: زاد المسير في التفسير لابن الجوزي ص ٣٢٧؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٥/ ٣٩١)؛ تفسير الطبري (٩/ ٢٢٢).

(٣) مقدمة التفسير ص ٩٧.

ولذا اختار الطبري المعنى الأول للآية إذ يقول: (وأولى الأقوال بالصواب في تأويل ذلك قول من قال معناه دين الله؛ وذلك لدلالة الآية الأخرى على أنّ ذلك معناه وهي قوله: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾(1) وإذا كان ذلك معناه دخل في ذلك فعل كل ما نهى الله عنه من خصاء ما لا يجوز خصاؤه، ووشم ما نهي عن وشمه، ووشره، وغير ذلك من المعاصي، ودخل فيه ترك كل ما أمر الله به؛ لأن الشيطان لا شَكّ أنه يدعو إلى جميع معاصي الله وينهى عن جميع طاعته).(2)

فيكون معنى الآية: أنَّ الشيطان يأمرهم بالكفر، وتغيير فطرة الإسلام التي خلقهم الله عليها، وأن معنى قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾(3) أي لا تبدلوا فطرة الله التي خلقكم عليها بالكفر.(4)

وبيانه أكثر يتضح بمعرفتنا لمعنى الخلق، ومعنى التغيير.

فالخلق قد يراد به مخلوق الله كما في قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن

(1) سورة الروم: ٣٠

(2) تفسير الطبري (٩/ ٢٢٢).

(3) سورة الروم: ٣٠

(4) أضواء البيان للشنقيطي (١/ ٣٦٦).

﴿تَفَاوُتٍ﴾[1] أي: هو مستوٍ لا اختلاف فيه ولا نقص ولا عيب.

وكقوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[2].

ويأتي الخلق بمعنى التقدير كما في قوله تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقاً مِن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾[3] أي: قدّركم في بطون أمهاتكم.

ويأتي الخلق بمعنى الفطرة التي خلق الله تعالى عليها عباده كقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾[4].

قال ابن كثير: (أي: فسدّد وجهك واستمر على الدين الذي شرعه الله لك.. وأنت مع ذلك لازم فطرتك السليمة التي فطر الله الخلق عليها، فإنه تعالى فطر خلقه على معرفته وتوحيده وأنّه لا إله غيره، وفي الحديث: ((إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ فَاجْتَالَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ عَنْ دِينِهِمْ))[5].

وقوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ قال بعضهم: معناه لا تبدلوا خلق الله

---

(١) سورة الملك: ٣.

(٢) سورة لقمان: ١١.

(٣) سورة الزمر: ٦.

(٤) سورة الروم: ٣٠.

(٥) رواه مسلم (ح٢٨٦٥).

فتغيروا الناس عن فطرتهم التي فطرهم الله عليها فيكون خبرًا بمعنى الطلب وهو معنى حسن صحيح، وقال آخرون: هو خبر على بابه ومعناه أنه تعالى ساوى بين خلقه كلهم في الفطرة على الجبلة المستقيمة، لا يولد أحد إلا على ذلك.. ولهذا قال ابن عباس وإبراهيم النخعي وسعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة وقتادة والضحاك وابن زيد في قوله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ أي لدين الله قال وقال البخاري: قوله: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ لدين الله، خلق الأولين: دين الأولين، الدين والفطرة والإسلام) إ.هـ [1]

وهذا التفسير وارد عن النبي ﷺ في حديث الفطرة: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُولَدُ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ ثم قرأ الآية». متفق عليه [2].

وقال الراغب: (الخلق: أصله التقدير، ويستعمل في إبداع الشيء من غير أصل.. ويستعمل في إيجاد الشيء من الشيء.. وقوله: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ قيل: إشارة إلى ما يشوهونه من الخلقة بالخصاء ونتف اللحية وما يجري مجراه، وقيل: معناه يغيرون حكمه). [3]

وأمّا التغيير فيطلق على تحوّل الشيء عن صفته حتى يكون كأنه شيء آخر، ويطلق على الإزالة.

(١) تفسير القرآن العظيم ص ١٠٢٩.

(٢) البخاري (ح١٣٥٨)، ومسلم (ح٢٦٥٨).

(٣) المفردات في غريب القرآن ص ١٥٧.

قال في لسان العرب: (تغيير الشيب يعني: نتفه، فإنّ تغيير لونه قد أمَر به.)[1].

وعلى هذا فليس في الآية دليل على تحريم مجرد تغيير خلق الله تعالى، بل فيها بيان أن جميع ما نهى الله ورسوله ﷺ عنه فالشيطان يأمر به.

وبذلك لا يستدل بالآية على تحريم عملٍ، إلا بعد ثبوت أنّه محرم، ولا تتفرّد دليلًا على التحريم باستقلال.

ويدل على ذلك أن الشرع ورد بالأمر، أو الإذن بجملة من الأعمال التي فيها تغيير لخلق الله تعالى كالختان، وقطع يد السارق، وثقب أذن الأنثى، واتخاذ أنف بديل لما قطع، بل إن الكحل والخضاب بالحناء كلها من تغيير خلق الله تعالى وهذا كله يصب في تقوية ما اختاره الطبري - رحمه الله - ويمنع عموم الاستدلال بالآية حتى يثبت تحريم الفعل أوّلًا ليندرج بعد ذلك في مدلوله.

وكثير من أهل العلم يفرّق بين التغيير الباقي والتغيير الذي يزول فيحرم الأول ويبيح الثاني، إذ الذي يزول ورد الإذن به في الخضاب والممنوع في النصوص كله مما لا يزول فجعل ذلك علة للمنع في مثل قوله ﷺ: «لَعَنَ اللهُ الْوَاشِمَاتِ، وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ، وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ، الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللهِ تَعَالَى» متفق عليه[2].

---

(١) لسان العرب (٦/ ٣٤٤)؛ وانظر: النهاية في غريب الحديث ص ٦٨٥.

(٢) البخاري (ح٥٩٣١)، ومسلم (ح٢١٢٥).

وفي جعله الدوام علة للمنع نظر، بيانه أن الشرع جاء بتغيير لا يزول كقطع يد السارق ويد ورجل المحارب ونحوها من أنواع التغيير الدائم.

كما أن ما جاء الشرع بالنهي عنه ليس كله مما يدوم، فالنمص لا يدوم أثره، بل يعود الشّعر للنبات مرة أخرى، وهذا يدل على أنّ المعوّل ليس هو الدوام.

ولذا يضيف بعض أهل العلم علة أخرى ليكون مناط التحريم علة مكونة من وصفين هما الدوام وإرادة التحسين به واستشهد لذلك بما جاء في الحديث المتقدّم (الْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ).

والحقيقة أن جعل التحسين مناطًا للتحريم والمنع غير مناسب؛ لأنّا نشهد من الشرع إباحة التزين والأمر به، فلا يسوغ جعله علة للمنع والتحريم، وثقب إذن الأنثى مباح مع أنّه تزيين دائم.

وكل ذلك إنما هو محاولة لتعدية الحكم، مع أن الإمام أحمد -رحمه الله- يبيح حلق الحاجب ويمنع نتفه[1] ولا يجعل إزالة الشعر من الحاجب بقصد التحسين، ولا استوائهما في الأثر سببًا للتحريم وهذا يدل على عدم فهم تعدية حكم المنصوص لما عداه.

وقال ابن حجر في شرحه للفظ المغيرات خلق الله: (هي صفة لازمة لمن يصنع الوشم والنمص والتفليج)[2].

---

(١) الشرح الكبير (١/ ٢٦٣).

(٢) فتح الباري (١٠/ ٣٨٥).

ولذا فإنّ ما ورد في الشرع النهي عنه فيوقف عنده ولا يتجاوز إلا بدليل واضح ظاهر.

٣) جميع الأعمال التي يقوم بها الإنسان إما أن يريد بها حفظ الضروريات أو مراعاة الحاجيات أو التحسينيات. وبين هذه المراتب فرق.

فالضرورة شدة وضيق في المرتبة القصوى بحيث يبلغ حدًّا يخشى فيه على نفسه الهلاك أو مقاربة الهلاك، بضياع مصالحه الضروريّة. وإذا وجدت الضرورة فإن التحريم يرتفع قال تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[(١)]. وهذا النص يقتضي وجود الإباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت فيها.[(٢)]

أمّا الحاجة فإنها مرتبة متوسطة في المشقّة ولذا فإنّه لا يستباح بها ما يستباح بالضرورة، إلا أنّ الحاجة إذا كانت عامّة تتناول أكثر الخلق فإنها تنزّل منزلة الضرورة في حق الشخص الواحد[(٣)]. وأما التحسينات فهي دون ذلك.

ولما تناول الشاطبي أنّ مقاصد الشريعة في الخلق لا تعد وأن تكون ضروريّة أو حاجيّة عرّفها فقال: " فأمّا الضرورية فمعناها أنّها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة..

---

(١) سورة الأنعام: ١١٩

(٢) أحكام القرآن للجصاص (١/ ١٤٧).

(٣) شفاء الغليل للغزالي ص ٢٤٦؛ الأشباه والنظائر للسيوطي ص٩٧.

وأمّا الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقّة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعَ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقّة، ولكنّه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامّة "[1].

وبناء على هذا فلا بد أن نميّز بين أنواع التصرفات والإجراءات العلاجيّة، وما تهدف إليه؛ إذ منها الضروريّ، والحاجيّ، ومنها ما هو دون ذلك، فيراعى التخفيف في أمور الضروريات والحاجيات العامّة ما لا يراعى في غيرها.

٤) جَسَد الإنسان ملك لله تعالى كما قال تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2] . وعليه فإنّه لا يحق لأحدٍ أن يتصرّف في ملك بما يحرمه مالكه.

وبناء على ذلك فلا يحل للطبيب أن يباشر جسم المريض إلا إذا كان سيعمل عملًا أذن به الشرع ولا يكفي إذن المريض ورضاه. قال ابن القيم: " فإنّه لا يجوز الإقدام على قطع عضو لم يأمر الله ورسوله بقطعه، ولا أوجب قطعه، كما لو أذن له في قطع أذنه أو أصبعه، فإنّه لا يجوز له ذلك، ولا يسقط الإثم عنه بالإذن"[3].

وقال ابن حزم: " واتفقوا أنّه لا يحل لأحدٍ أن يقتل نفسه، ولا يقطع عضوًا

---

(١) الموافقات (٢/٨-١١).

(٢) المائدة: ١٢٠

(٣) تحفة المودود بأحكام المولود ص ١٣٦.

من أعضائه، ولا أن يؤلم نفسه، في غير التداوي بقطع العضو الألم خاصّةً "[1].

٥) وبناء على ما تقدم فإنّا نقول: إن مجرد تضرّر الإنسان النفسي بنظرته الدونية لنفسه في أمور الجمال وأوصافه لا يكفي لاستباحة أي فعل محرم عليه لكن بعد ثبوت كونه محرمًا؛ ولذا فقد يذكرُ بعض الباحثين حديث عرفجة بن أسعد أنّه قُطع أنفه يوم الكُلاب، فاتخذ أنفًا من وَرِق فأنتن عليه، فأمره النبي ﷺ فاتخذ أنفًا من ذهب[2].

فعرفجة لم يتخذ أنفًا من ذهب لحاجته للشم أو التنفس؛ لأنهما حاصلان بدون وجود البروز، وإنما اتخذه لتحسين المنظر وهذا يدل على مراعاة الحالة النفسيّة.

وهذا غير صحيح؛ لأن عرفجة لم يرتكب محرمًا لوجود الضرر النفسي، بل فعله مباح أصلًا، وهذا الحديث يدل على جواز إصلاح العيوب بالعمليات التجميليّة، ولا يدل على أن الضرر النفسي هو المعيار في الإباحة.

مع أن ضرر عرفجة رضي الله عنه غير ثابت أصلًا، فمن أين أخذ أنه أصابه ضرر نفسي سعى لإزالته بهذا الأنف؟

فإن الضرر النفسي والحزن والهم وإن كانت معتبرة في زيادة ثواب الإنسان وتكفير سيئاته كما ورد في الحديث المرفوع: (مَا يُصِيبُ الْمُؤْمِنَ مِنْ هَمٍّ وَلَا نَصَبٍ

---

(١) مراتب الإجماع ص ١٥٧.

(٢) سنن أبي داود (٤٢٣٢)، سنن الترمذي (١٦٩١)، والنسائي (٨/ ١٦٣)، وأحمد في المسند (٥/ ٢٥).

وَلَا وَصَبٍ وَلَا حَزَنٍ حَتَّى الشَّوْكَةَ يُشَاكُهَا إِلَّا كَفَّرَ اللهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ)[1].

ومع أن الشرع راعاه بمنع تسبب الإنسان في إيذاء أخيه ما يحزنه، لكنه غير معتبر في الشرع في تخفيف التكليف عن العبد، وغير معتبر في استباحة ما حرم الله سبحانه وتعالى.

سئل ابن تيمية عن رجل له مملوك هرب منه ثم رجع أخفى سكينة وقتل نفسه.

فأجاب: " لم يكن له أن يقتل نفسه وإن كان سيده قد ظلمه واعتدى عليه، بل كان عليه إذا لم يمكنه دفع الظلم عن نفسه أن يصبر إلى أن يفرّج الله، فإن كان سيّده ظلمه حتى فعل ذلك مثل أن يقتّر عليه في النفقة أو يعتدي عليه في الاستعمال أو يضربه بغير حق فإن على سيّده من الوزر بقدر ما نسب إليه في المعصية "[2].

فالتكليف مناطه الاستطاعة فمن قدر على امتثال الأوامر والنواهي لزمته، ولو كان فيها ما يكرهه عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قال: (إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ)[3].

كما أن الضرر النفسي والحزن من الأمور التي لا تنضبط فما يحزن أحدًا قد لا يحزن غيره، ومقدار الحزن ووقت تحققه وطريقة زواله متفاوتة بين الناس ومثل هذه الأمور غير المنضبطة لا يعلّق الشرع عليها أحكامًا.

---

(١) صحيح البخاري (٥٦٤١)، صحيح مسلم (٢٥٧٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٣١/ ٣٨٤).

(٣) صحيح البخاري (٧٢٨٨)؛ صحيح مسلم (١٣٣٧).

فإنها (ما دامت خفيّة مضطربة مختلفة باختلاف الصُّوَر والأشخاص والأزمان والأحوال فإنه لا يمكن معرفة ما هو مناط الحكم إلا بالبحث الشديد.. ونحن نعلم بالاستقراء من ذات الشارع رد الناس في مثل هذا إلى المظان الظاهرة الجليّة دفعًا للتخبيط، وإزالة للتغليط ونفيًا للحرج والمشقة والعسر والضرر، ألا ترى أنّ المشقّة لما لم تنضبط ويختلف الناس فيها باختلاف الأشخاص والأحوال رد الشارع في وجوب القصر والفطر بسببها إلى مظنتها في الغالب وهو السَّفَر)[1].

ونبينا عليه الصلاة والسلام تشهد سيرته بمواقف شَدّد فيها على التزام التكاليف الشرعية رغم ما يشوبها من ضرر نفسي..

عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: (**جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ لِي ابْنَةً عُرَيِّساً أَصَابَتْهَا حَصْبَةٌ فَتَمَرَّقَ شَعْرُهَا أَفَأَصِلُهُ فَقَالَ:لَعَنَ اللهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ**)[2].

وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: (**جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللهِ إِنَّ ابْنَتِي تُوُفِّيَ عَنْهَا زَوْجُهَا وَقَدِ اشْتَكَتْ عَيْنَهَا، أَفَنَكْحُلُهَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (لَا مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا)**)[3].

---

(١) نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٨/ ٣٤٩٦).

(٢) صحيح البخاري (٥٩٤١)؛ صحيح مسلم (٢١٢٢).

(٣) صحيح البخاري (٥٣٣٦)؛ صحيح مسلم (١٤٨٨).

المطلب الرابع
حكم العمليات التجميليّة

تقدّم أن العمليات التجميليّة منها عمليات لا بد من إجرائها ومنها عمليات اختياريّة فالعمليات التجميليّة التي لا بد منها لتضمنها علاجًا لمرض ما، أو للحاجة إليها؛ فإنَّ الباحثين المعاصرين يجيزون إجراءها ومنهم من قيدها بشروط تشمل كل أنواع العمليات الجراحيّة[1].

ويستدل على جوازها بأنّها نوع من التداوي، فهي إما علاج لمرض أو إصلاح لعيب محسوس والتداوي مشروع، كما أن هذه العمليات لا يقصد بها التجميل قصدًا أوليًّا بل جاء التجميل تابعًا لإزالة الضرر ومعلوم أن التابع لا يفرد بحكم[2].

وأما العمليات العبثيّة المشوهة للإنسان فهي ليست تجميلًا بل عبث وتشويه وهو محرم لما فيه من المثلة وطلب الشهرة.

أمّا العمليات التجميليّة الاختيارية، والتي يطلق عليها: جراحة التجميل التحسينيّة فقد اختلف المعاصرون فيها على اتجاهين:

---

(١) انظر: أحكام الجراحة الطبيّة ص ١٧٣؛ نقل وزراعة الأعضاء ص ٢٣٤؛ المسائل المستجدة د. محمد التتشة (٢/ ٢٦٠).

(٢) انظر في هذه القاعدة: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٣٠؛ ولابن نجيم ص ١٢٠؛ قواعد الزركشي (١/ ٢٣٤).

الاتجاه الأول: يرى المنع منها وتحريمها؛ لأنّ فيها تغييرًا لخلق الله تعالى؛ ولأنه قد وردت نصوص تدل على منع الوشم والنمص والتفليج والوصل وذلك لما فيها من تغيير طلبًا للتحسين وهذا المعنى موجود في هذه العمليات، ولما فيها من غش وتدليس وأضرار ومضاعفات إلى غير ذلك من الأدلة[1].

الاتجاه الثاني: يرى أن تبحث كل عملية تجميليّة لوحدها، إذ من هذه العمليات ما دل الشرع على تحريمه والمنع منه، ومنه ما يمكن قياسه عليها، ومنها ما بحثه الفقهاء سابقًا أو يمكن تخريجه على أقوالهم فلا تجعل العمليات من هذا النوع كلها في مرتبة واحدة[2].

ولا شك أن التفصيل أسعد بالقبول وأرجح، وسبب ذلك أن الشرع مع نهيه عن الوشم والنمص والوصل جاء بالإذن بأنواع من الزينة والتحسين كصبغ الشعر مثلًا وهذا يدل على أن تعميم العلة بمنع التحسين غير مقبول، والعلّة متى فُقد اطرادها دَلّ على إبطال عليتّها[3].

والتعليل بقصد التحسين لا يصلح علةً للتحريم - أيضًا - لأنا نشهد من الشارع اعتبار قصد التحسين والتجميل لا المنع منه كما تقدَّم[4].

---

(١) أحكام الجراحة الطبيّة ص ١٨٣؛ نقل وزراعة الأعضاء ص ٢٤٢.

(٢) أحكام جراحة التجميل د. محمد عثمان شبير ضمن دراسات فقهية في قضايا طبيّة معاصرة (٢/ ٥٢٤)؛ فقه القضايا الطبيّة المعاصرة ص ٥٣٢.

(٣) انظر: إرشاد الفحول ص ٢٠٧.

(٤) انظر: المرجع السابق ص ٢١٨.

ثم إنّ أهل العلم اختلفوا في المعنى الممنوع في النمص والوصل ونحوها، فقيل: مُنع الوصل لأنّ فيه استعمالًا لجزء آدمي[1].

وقيل لأجل ما فيه من تدليس وخداع[2].

وقيل في النمص المحرم أن المراد به هو التبرج والتزين للأجانب[3]، أو ما كان بدون إذن الزوج[4]، أو للتدليس، أو للتشبّه بالفاجرات.[5]

وما دام أن أهل العلم قد اختلفوا في العلة التي من أجلها ورد النهي، لم يَسُغ بعد ذلك توحيد علة المنع، مع ما تقدَّم من المراد بتغيير خلق الله تعالى.

وكذلك فإن الأضرار والمضاعفات والغش والتدليس التي من أجلها حرّم بعض المعاصرين العمليات التحسينيّة بإطلاق ليست قاعدة مطردة في كل العمليات التحسينيّة بل قد تقع في هذه العمليات أحيانًا وقد لا تقع، وهي مع ذلك أمور خارجة عن نفس العمليات فيكون التحريم لها لا لنفس الجراحة، إلا إذا رافقتها.

ومن جميع ما تقدَّم فإني أرى أنّ الاتجاه الثاني الذي يجعل لكل نوع من العمليات التحسينيّة حكمًا يناسبه حسبما تدل عليه الأدلّة ويبقى الباقي على

---

(١) الفتاوى الهندية (٥/ ٣٥٨).

(٢) مغني المحتاج (١/ ١٩١)؛ كشاف القناع (١/ ٨١).

(٣) البحر الرائق (٨/ ٢٣٣).

(٤) مغني المحتاج (١/ ١٩١).

(٥) الإنصاف (١/ ١٢٦).

أصل الإباحة، أولى من تعميم الأحكام على صور مختلفة.

ويشهد لهذه النتيجة ما ورد أنّ المقداد بن الأسود - رضي الله عنه - كان عظيم البطن وكان له غلام روميّ، فقال له: أشق بطنك فأخرج من شحمه حتى تلطف، فشقّ بطنه ثم خاطه، فمات المقداد وهرب الغلام[1].

وهذا نوع من العمليات التجميليّة التحسينيّة. والله أعلم.

(١) نقله في الإصابة (٦/ ١٦١) وقال: أخرجه يعقوب بن سفيان وابن شاهين من طريقه بسنده إلى كريمة زوج المقداد، به. ولم أجده في كتاب المعرفة والتاريخ وإن كان محققه قد ذكره من النصوص المنسوبة إلى الكتاب والتي لم يجدها في مخطوطته وأمّا كتاب ابن شاهين فلم أقف عليه.

المطلب الخامس
ضوابط العمليات التجميليّة

الضوابط التي أتناولها الآن شروط وقواعد تضبط العمليات التجميليّة عن الانحراف بارتكاب المحظور، فهي متى روعيت عند إجراء العملية حفظتها عن الوقوع في المحظور الشرعي.

الضابط الأول: ألا تكون العمليّة محل نهي شرعي خاص.

والنهي يستفاد بطريق النهي الصريح أو بما يدل على إثم فاعله، أو وعيده.

وقد جاء الشرع بالنهي عن عدة إجراءات تجميليّة، منها:

- عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: لَعَنَ رَسُولُ اللهِ ﷺ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ[1].
- عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: (لَعَنَ اللهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ، وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ)[2].
- وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: زَجَرَ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنْ تَصِلَ الْمَرْأَةُ بِرَأْسِهَا شَيْئًا[3].

(١) تقدم تخريجه.

(٢) صحيح البخاري (٥٩٣٧)؛ صحيح مسلم (٢١٢٤).

(٣) صحيح مسلم (٢١٢٥).

فهذه الأحاديث تدل على تحريم الوصل، وأنّه من المعاصي الكبيرة[1].

ومنها:

- عن ابن عمر رضي الله عنهما أَنْ رَسُولَ الله ﷺ نَهَى عَنِ الْقَزَعِ. فَقِيلَ لِنَافِعٍ: وَمَا الْقَزَعُ؟ قَالَ: يُحْلَقُ بَعْضُ رَأْسِ الصَّبِيِّ وَيُتْرَكُ بَعْضُهُ[2].

وهذا يدل على كراهة القزع للرجال والنساء[3].

ومنها:

- عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: (لَا تَنْتِفُوا الشَّيْبَ)[4].

ومنها:

- عن عبد الله بن مسعود قال: لَعَنَ رَسُولُ الله ﷺ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ الله[5].

فهذا يدل على تحريم الوشم وتفليج الأسنان والنمص.

(١) فتح الباري (١٠/ ٣٧٧)؛ نيل الأوطار (٦/ ٢١٦).

(٢) صحيح مسلم (١٢١٣).

(٣) انظر: تحفة المودود بأحكام المولود ص ٥٩.

(٤) سنن أبي داود (٤/ ٨٥)؛ مسند أحمد (٢/ ٢٠٧).

(٥) صحيح البخاري (٥٩٣٩)؛ صحيح مسلم (٢١٢٥).

ومنها:

- عن عائشة رضي الله عنها قالت: كَانَ رَسُولُ الله ﷺ يَلْعَنُ القَاشِرَةَ وَالمَقْشُورَةَ[1]

- وعنها أنها كانت تقول: يا معشر النساء إياكن وقشر الوجه[2].

- وهذه تدل على منع قشر الوجه - لو صح الحديثان.

الضابط الثاني: ألاّ تكون العملية محل نهي شرعيٍّ عام.

وأقصد بهذا الضابط أن جواز العمليّة الجراحية يستدعي السلامة من عدة محاذير نهى الشرع عنها أدخلها كلها في هذا الضابط.

فمنها: أن تشبّه الرجال بالنساء، وتشبّه النساء بالرجال محذور.

فلا يجوز للرجل أن يجري عملية تجميل تحرفه ليكون مشبهًا للنساء في خلقتهن وكذلك العكس، ومعلوم أن لكل من الذكر والأنثى خصائص جسديّة تميّزه عن الآخر.

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لَعَنَ رَسُولُ الله ﷺ المُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَالمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ[3].

---

(١) مسند الإمام أحمد (٦/ ٢٥٠) برقم (٢٦١٢٨)؛ قال الهيتمي: فيه من لم أعرفه. مجمع الزوائد (٥/ ١٦٩).

(٢) مسند الإمام أحمد (٦/ ٢١٠) وسندهما ضعيف لجهالة آمنة بنت عبد الله وأم نهار حيث لم يوثقها أحد. للحديث شاهد أوجه الطبراني في الدعاء (٢١٥٩) من طريق هشام بن سلمان المجاشعي عن امرأته غفيلة عنها به وغفيلة غير معروفة.

(٣) صحيح البخاري (٥٨٨٥).

وليس من هذا عمليات تصحيح الجنس بحيث يعود التوافق بين ظاهر الشخص وتركيبه الكرموسومي وأعضائه التناسلية، بل المراد بهذا العمليات الهادفة إلى تغيير ظاهر الشخص ليشبه غير جنسه وملامحه.

- ومما وجدت بعض الباحثين يذكره ممّا يصلح أن يكون ضابطًا وهو: ألاّ تتضمّن العمليّة غشًا وتدليسًا.

ولا شك أن الغش ممنوع في الشرع؛ وقد قال النبي ﷺ: (مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا)[1].

ولكن إعمال هذا الضابط إنما يكون في الموضع الذي يمنع فيه الغش والتدليس مثل من يجري جراحة للتنكّر والفرار من العدالة.

أو مثل الرجل أو المرأة قبل الخطبة إذا أجريت لهم عملية توقيعيّة غير دائمة، أما لو كانت آثار الجراحة دائمة فإنّه لا تدليس هنا.

وكذلك فلا تدليس لو أجرت امرأة متزوجة عملية تجميليّة، فإنّها لن تغش أحدًا بذلك، بل غاية عملها هو التجمّل في نفسها وهو غير ممنوع.

وذلك أن إخفاء الحقيقة إنما تمنع إذا ارتبط بها حَقٌّ للغير، وأما إذا لم يرتبط بها حق للغير فلا وجه لتحريم إخفاء الحقيقة؛ لأنه يعود أمرًا شخصيًّا.

ومع ظهور هذا، فإنه يمكن تأكيده بما يذكره أهل العلم عند تعليلهم لمنع بعض الأعمال لما فيها من التدليس قال خطابي: (الواصلات هن اللواتي يصلن

---

(١) صحيح مسلم (١/ ٩٩).

شعور غيرهن من النساء يردن بذلك طول الشّعر... فيكون ذلك زورًا وكذبًا فنهي عنه، أمّا القرامل فقد رخّص فيها أهل العلم، وذلك أنّ الغرور لا يقع بها؛ لأنّ من نظر إليها لم يشك في أنّ ذلك مستعار)[1].

وقال ابن جزي: (ويكره نتف الشيب، وإن قَصَد به التلبيس على النساء فهو أشد في المنع)[2].

ولا أرى جعل منع التدليس والغش ضابطًا، لندرة حصوله، ولا يسوغ أن يجعل التحرز من الصور النادرة ضابطًا لعدد كبير من الإجراءات العلاجيّة.

ومما وقفت عليه مما يُذكر ضابطًا ألاّ يكون بقصد التشبّه بالكافرين أو أهل الشر والفجور.

ولا إشكال أن التشبّه بالكفار مذموم في الشرع. عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: (مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ)[3].

وهذا ضابط صحيح، لكني لا أعلم عمليّة تجميليّة يمكن أن تجعل المسلم شبيهًا بالكافر، وذلك لأن كل عرق وجنس بشري فيه المسلم والكافر وأمّا قصد التشبّه من المريض بكافر معين، فهذا يعود للمريض دون الطبيب.

وعليه فإنّه لا يسوغ عمل تجميلي يقصد به المسلم التشبّه بالكافر.

---

(١) معالم السنن (٤/ ٢٠٩).

(٢) القوانين الفقهيّة ص ٣٨٣.

(٣) سنن أبي داود (٥٣١٢)، مسند أحمد (٢/ ٥٠) بإسناد جيّد.

الضابط الثالث: أن تكون خاضعةً للتصورَ الإسلامي للجمال.

فهذا التصوّر الإسلامي يؤمن بأن الله تعالى خلق الإنسان خلقة حسنة كما قال تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾[1].

ويؤمن كذلك أن الجمال وإن تفاوت لكنه ليس كل شيء، فلا يعطى أكبر من قدره كما سبق.

وهذا يحتم على الطبيب أن يكون له ذوقه في مسألة الجمال، ومدى ما فات منها، وحالة الإنسان، وهل شعوره بالنقص نتيجة لضعف في تركيبته النفسية، أو لمرض نفسي لديه وَلّد عنده عدم الرضا بما قدّر الله عليه، أو هو حقيقة تستحق العلاج.

ويمكنني أشير إلى أمور يمكن للطبيب من خلالها ترجيح إجراء العمل الطبي من عدمه.

فمنها:

١- هل للشكوى المراد إزالتها بالعمليّة أثر على صحة الإنسان مثل: ألم الظهر، أو آثار السمنة.

٢- هل هي ناتجة عن حادث استدعى علاجًا.

٣- هل المراد تغييره يخالف الخلقة المعهودة في الإنسان.

٤- هل يزول تضرر المريض وشكواه بمجرد العمليّة.

---

(١)غافر: ٦٤.

٥- مدى الحاجة لها - مثل عمليات شد البطن أو شفط الدهون عند وجود الترهل الشديد.

٦- عمر المريض وجنسه.

٧- هل للشكل المراد تغييره آثار سلبيّة على حياة المريض أم لا.

٨- هل يمكن إزالة شكوى المريض بغير الجراحة.

وعند تأمل مثل هذه الجوانب يتبيّن للطبيب هل يجري الجراحة أم أن طلب المريض إنما هو محاولة لإشباع نزعة غرور تعتريه بالتطلّع إلى تحسين جسديّ مبالغ فيه، أو نتيجة ضعف في الشخصيّة فهذه لا ينبغي إجراء العمل لهم لأن شكواهم لن تزول بزوال العيب الظاهر، بل هم بحاجة للعلاج الإيماني والنفسي.

الضابط الرابع: أن يتحقق فيها ضوابط الأعمال الطبيّة عمومًا وهي الضوابط الآتية:

١- أن يغلب على الظن نجاحها

وذلك أن كل إجراء طبي يشترط فيه أن تكون نسبة النجاح أكبر من نسبة عدم النجاح، وإلا صار العمل عبثًا، وكل عاقل فإنّه لا يقدم على عمل إلا بعد أن يغلب على ظنّه نجاحه وحصول النفع به.

وقد تقدم أن جسد الإنسان ملك لله تعالى، فلا يحق لأحد أن يقدم تصرف فيه إلا بما يغلب على الظن حصول المقصود منه، وإلا صار جسد الإنسان محلًّا للتجارب، وموضعًا للعبث.

وكل إجراء لا يغلب على الظن نجاحه فهو عبث وإفساد وإضاعة وقت ومال.

قال العز بن عبد السلام: " الاعتماد في جلب مصالح الدارين، ودرء مفاسدهما على ما يظهر في الظنون.. وكذلك أهل الدنيا إنّما يتصرّفون بناء على حسن الظنون، وإنما اعتمد عليها لأن الغالب صدقها عند قيام أسبابها، فإنّ التجار يسافرون على ظنّ أنهم يربحون.. والمرضى يتداوون لعلهم يُشفون ويبرؤون "[1].

٢- أن يأذن بها المريض

لا يحق لأي إنسان أن يتصرّف في جسم إنسان آخر بغير إذنه؛ فإنّه اعتداء عليه؛ قال تعالى: ﴿وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[2].

وعن أبي بكرة رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قال في خطبته يوم النحر بمنى: (إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا)[3].

وقد قرر الفقهاء أنّه لا يجوز لأحد أن يتصرّف في ملك الغير بلا إذن، ومنافع الإنسان وأطرافه حق له.[4]

ويدل على ذلك ما روت عائشة رضي الله عنها قالت: (لَدَدْنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي مَرَضِهِ فَجَعَلَ يُشِيرُ إِلَيْنَا أَنْ لَا تَلُدُّونِي، فَقُلْنَا: كَرَاهِيَةُ الْمَرِيضِ لِلدَّوَاءِ، فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ: أَلَمْ أَنْهَكُمْ أَنْ تَلُدُّونِي؛ لَا يَبْقَى أَحَدٌ فِي الْبَيْتِ إِلاَّ لُدَّ)[5].

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ٦).

(٢) البقرة: ١٩٠

(٣) صحيح البخاري (١٧٤٠)؛ صحيح مسلم (١٦٧٩).

(٤) شرح القواعد الفقهيّة للشيخ أحمد الزرقا ص ٤٦٣.

(٥) صحيح البخاري (٥٧١٢)؛ صحيح مسلم (٢٢١٣)؛ واللدود: دواء يُصَبّ في أحد جانبي فم المريض.

فقد عاقب ﷺ من داواه بعد نهيه عن ذلك، والعقوبة لا تكون إلا بسبب تعدٍّ[1]، وهذا يوضّح أنّ إذن المريض ضروريّ لإجراء التداوي فإذا رفض التداوي فله الحق في ذلك، ويكون إجباره على التداوي تعديًا[2].

٣- أن يكون الطبيب مؤهّلًا

قال ابن القيم: (إذا تعاطى علم الطب وعمله، ولم يتقدم له به معرفة، فقد هجم بجهله على إتلاف الأنفس، وأقدم بالتهوّر على ما لم يعلمه.. قال الخطّابي: لا أعلم خلافًا في أن المعالج إذا اعتدى، فتلف المريض كان ضامنًا، والمتعاطي علمًا وعملًا لا يعرفه متعدٍّ)[3].

وقال ابن مفلح عن الطبيب: (لا تحلّ له المباشرة مع جهله ولو أُذن له)[4].

والمتطبب الجاهل يشمل من لم يحسن الطب ولم يمارس العلاج أصلًا، ومن عنده إلمام بسيط بعلم الطب لا يؤهله لممارسته، ومن لديه معرفة بفن من فنون الطب ثم يقدم على الممارسة في تخصّص غيره.

ففي كل هذه الحالات يكون المعالج متطببًا جاهلًا.

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم (٤/ ١٩٩).

(٢) انظر تفصيل الإذن وأحكامه في بحثنا الإذن في إجراء العمليات الطبيّة أحكامه وأثره.

(٣) زاد المعاد (٤/ ١٣٩).

(٤) الآداب الشرعية والمنح المرعيّة (٢/ ٤٧٤).

وهؤلاء لا يحل لهم أن يباشروا أي إجراء علاجي على أبدان المرضى؛ لفقدهم شرط الجواز وهو المعرفة بالطب.

٤- ألّا يترتب عليها ضرر أكبر

مبنى الشريعة الإسلامية على جلب المصالح ودرء المفاسد.

وإذا تعارضت المصالح والمفاسد: فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فهو المطلوب، وإن لم يمكن تحصيل المصلحة إلا بارتكاب مفسدة فينظر في الغالب منهما.

فالله تعالى حرّم الخمر والميسر مع أن فيهما منفعة؛ لأن مفسدتهما أكبر قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾(١).

فلا بد للطبيب قبل إجراء عمل تجميلي أن يقارن بين الآثار السلبيّة المترتبة على عمله وبين الأضرار المترتبة على عدم التدخل العلاجي، والمصلحة المترتبة عليه.

وللأضرار أنواع فمنها: شلل الوجه وتلف عصب الوجه في عمليات شد الجبين، أو التواء الذكر في عمليات إصلاح المبال التحتاني.

ومنها الضرر النفسي والاكتئاب المصاحب لعدم اقتناعه بنتيجة العمليّة وأثرها.

(١) سورة البقرة: ٢١٩

٥- مراعاة أحكام كشف العورة

العورة هي ما أوجب الله تعالى ستره من جسد الإنسان، ويحرم النظر إليه[١].

وقد قرر أهل العلم – استنباطا من نصوص الشرع وقواعده، واستلهامًا من مقاصده وعوائده – أنّه يسوغ كشف العورات عند جملة من أنواع الضرورات، ومنها المداواة.

وذلك لأنّ كل محرم يباح عند الاضطرار كما قال تعالى: ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيراً لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴾[٢]. والحاجة تُنـزَّل منـزلة الضرورة[٣].

قال في الشرح الكبير: (وللطبيب النظر إلى ما تدعو الحاجة إلى نظره إليه من بدنها من العورة وغيرها؛ لأنه موضع حاجة)[٤].

ولكن قاعدة إباحة المحرم بعلّة الاضطرار مقيدة بقاعدة أخرى وهي أنّ الضرورة تقدَّر بقدرها[٥]، فلا يتوسّع في المحظور، وإنّما يترخّص بقدر ما تندفع الضرورة وتنتهي الحاجة.

---

(١) حواشي الإقناع (١/ ١٧٤)؛ مغني المحتاج (١/ ١٨٥). وانظر في تفصيل ما يتعلق بهذه المسألة بحثنا: حفظ العورات كواجب على العاملين في القطاع الصحّي.

(٢) الأنعام: ١١٩

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ٨٤، ولابن نجيم ٨٥.

(٤) (٢٠/ ٤٤).

(٥) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٨٤.

وعليه فإني لا أرى أن للطبيب إجراء عمليات تجميل تتضمن كشف عورة مغلظة، إلا إذا كانت من العمليات المحتاج لها دون العمليات التحسينية المحضة.

إن جميع ما سبق إنما هو عرض لبعض العلامات والمنارات التي يمكن للطبيب الاستفادة منها في تقويم مدى مشروعيّة إجراء الأعمال التجميليّة بشكل عام.

وإن فيما سبق من عرض لدليلٌ على صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، كيف لا وهي دين رب العالمين.

وفيه دليل على عناية الإسلام بالجمال الذي هو من سمات ما خلق الله في الكون «فَاللهُ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»[1].

وفي نهاية هذه الوحدة نرفق نسخة من قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ، الموافق ٩- ١٤ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م حول هذا الموضوع

وإليكم الرسالة المرسلة من الدكتور صلاح والتي بها نص القرار:

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

ناقش مجمع الفقه الإسلامي الدولي هذه القضية في دورته الثامنة عشرة، وبعد

(١) صحيح مسلم (٩١).

استعراضه للبحوث الطبية والفقهية المقدمة، قرر أنه يجوز إجراء عمليات التجميل الضرورية والحاجية، التي من شأنها أن ترد الجسم إلى أصل خلقته، سواء ولد الشخص معيباً به، أو تعيب أثناء الحياة بسبب حادث أو نحوه، أما التغير الطبيعي الذي ينشأ بسبب تقدم العمر فلا يجوز معالجته جراحيا؛ لأنه يدخل في تغيير الخلقة المنهي عنه.

كما لا يجوز تحسين الأعضاء بتصغيرها أو تكبيرها إلا إذا بلغت حدا من التشوه والدمامة يسبب أذى نفسي أو عضوي لصاحبه، وأما التعديل لمجرد التحسين دون وجود هذا الأذى فلا يجوز.

كما يجوز تقليل الوزن (التنحيف) بالوسائل العلمية المعتمدة، ومنها الجراحة (شفط الدهون) إذا كان الوزن يشكل حالة مرضية ولم تكن هناك وسيلة غير الجراحة بشرط أمن الضرر.

وإليكم قرار المجمع:

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ الموافق ٩ – ١٤ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م.

بعد الاطلاع على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع: الجراحة التجميلية وأحكامها، وبعد استماعه إلى المناقشات المستفيضة التي دارت حوله.

قرر ما يأتي:

أولاً: تعريف جراحة التجميل:

جراحة التجميل هي تلك الجراحة التي تعنى بتحسين (تعديل) (شكل) جزء أو أجزاء من الجسم البشري الظاهرة، أو إعادة وظيفته إذا طرأ عليه خلل مؤثر.

ثانياً: الضوابط والشروط العامة لإجراء عمليات جراحة التجميل:

١- إن تحقق الجراحة مصلحة معتبرة شرعًا، كإعادة الوظيفة وإصلاح العيب وإعادة الخلقة إلى أصلها.

٢- إن لا يترتب على الجراحة ضرر يربو على المصلحة المرتجاة من الجراحة، ويقرر هذا الأمر أهل الاختصاص الثقات.

٣- إن يقوم بالعمل طبيب (طبيبة) مختص مؤهل؛ وإلا ترتبت مسؤوليته (حسب قرار المجمع رقم ١٤٢ ٨/ ١٥).

٤- أن يكون العمل الجراحي بإذن المريض (طالب الجراحة).

٥- أن يلتزم الطبيب (المختص) بالتبصير الواعي (لمن سيجري العملية) بالأخطار والمضاعفات المتوقعة والمحتملة من جراء تلك العملية.

٦- أن لا يكون هناك طريق آخر للعلاج أقل تأثيرا ومساسا بالجسم من الجراحة.

٧- أن لا يترتب عليها مخالفة للنصوص الشرعية وذلك مثل قوله ﷺ في حديث عبد الله بن مسعود: «**لَعَنَ اللهُ الوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالنَّامِصَاتِ وَالمتَنَمِّصَاتِ وَالمتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ المغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللهِ**»[1]، وحديث ابن

(١) رواه البخاري.

عباس: «لعنت الواصلة والمستوصلة والنامصة والمتنمصة والواشمة والمستوشمة من غير داء»[1]، ولنهيه ﷺ عن تشبه النساء بالرجال والرجال بالنساء، وكذلك نصوص النهي عن التشبه بالأقوام الأخرى أو أهل الفجور والمعاصي.

٨- أن تراعى فيها قواعد التداوي من حيث الالتزام بعدم الخلوة وأحكام كشف العورات وغيرها، إلا لضرورة أو حاجة داعية.

ثالثا: الأحكام الشرعية:

١- يجوز شرعًا إجراء الجراحة التجميلية الضرورية والحاجية التي يقصد منها:

أ- إعادة شكل أعضاء الجسم إلى الحالة التي خلق الإنسان عليها؛ لقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[2].

ب-إعادة الوظيفة المعهودة لأعضاء الجسم.

ج-إصلاح العيوب الخلقية مثل: الشفة المشقوقة (الأرنبية) واعوجاج الأنف الشديد والوحمات، والزائد من الأصابع والأسنان والتصاق الأصابع إذا أدى وجودها إلى أذى مادي أو معنوي مؤثر.

د- إصلاح العيوب الطارئة (المكتسبة) من آثار الحروق والحوادث

---

(١) رواه أبو داود.

(٢) العلق: ٤.

والأمراض وغيرها مثل: زراعة الجلد وترقيعه، وإعادة تشكيل الثدي كلياً حالة استئصاله، أو جزئياً إذا كان حجمه من الكبر أو الصغر بحيث يؤدي إلى حالة مرضية، وزراعة الشعر حالة سقوطه خاصة للمرأة.

هـ- إزالة دمامة تسبب للشخص أذى نفسياً أو عضوياً.

٢- لا يجوز إجراء جراحة التجميل التحسينية التي لا تدخل في العلاج الطبي ويقصد منها تغيير خلقة الإنسان السوية تبعا للهوى والرغبات بالتقليد للآخرين، مثل عمليات تغيير شكل الوجه للظهور بمظهر معين، أو بقصد التدليس وتضليل العدالة، وتغيير شكل الأنف وتكبير أو تصغير الشفاه وتغيير شكل العينين وتكبير الوجنات.

٣- يجوز تقليل الوزن (التنحيف) بالوسائل العلمية المعتمدة ومنها الجراحة (شفط الدهون) إذا كان الوزن يشكل حالة مرضية ولم تكن هناك وسيلة غير الجراحة بشرط أمن الضرر.

٤- لا يجوز إزالة التجاعيد بالجراحة أو الحقن ما لم تكن حالة مرضية شريطة أمن الضرر.

٥- يجوز رتق غشاء البكارة الذي تمزق بسبب حادث أو اغتصاب أو إكراه، ولا يجوز شرعاً رتق الغشاء المتمزق بسبب ارتكاب الفاحشة، سداً لذريعة الفساد والتدليس، والأولى أن يتولى ذلك الطبيبات.

٦- على الطبيب المختص أن يلتزم بالقواعد الشرعية في أعماله الطبية وأن ينصح لطالبي جراحة التجميل (فالدين النصيحة).

ويوصي بما يأتي:

١- على المستشفيات والعيادات الخاصة والأطباء الالتزام بتقوى الله تعالى وعدم إجراء ما يحرم من هذه الجراحات.

٢- على الأطباء والجراحين التفقه في أحكام الممارسة الطبية خاصة ما يتعلق بجراحة التجميل، وألا ينساقوا لإجرائها لمجرد الكسب المادي، دون التحقق من حكمها الشرعي، وأن لا يلجئوا إلى شيء من الدعايات التسويقية المخالفة للحقائق.

والله أعلم ...

خلاصة الوحدة

نخلص من دراسة هذه الوحدة إلى ما يلي:

- إن الله جميل يحب الجمال ولا مانع شرعا من أن يتجمل الرجل وتتجمل المرأة بشرط ألا يرتكب المسلم محظورا شرعيا.
- الإسلام راعى حاجة الإنسان النفسية إلى ظهوره بالمظهر اللائق الجميل في مجتمعه الذي يعيش فيه فلا مانع شرعا من الإقدام على عمل عملية تجميل تزيل ما به من تشوهات خلقيه سواء كان قد ولد بها أو حدثت له بفعل حادث ما، ما لم يترتب عليها ضرر أكبر للمريض.
- يجوز على الراجح من أقول الفقهاء ثقب أذن الأنثى لوضع الحلق لتجميل أذنها.
- لا يجوز شرعًا الإقدا م على عمليات التجميل التي تتضمن تغير لخلق الله بلا حاجة ضرورية لهذا العمل.
- عمليات التجميل التي تؤدي إلى التدليس كشد المرأة العجوز تجاعيد وجهها أو تفليجها أسنانها لتظهر كأنها صغيرة السن حرام شرعا.
- يجب على الأزواج أن يعالجن أمراضا نفسية تصيب الزوجات تؤدي إلى شغفهن بعمليات التجميل المحرمة.
- يجب على النساء أن يعلمن أن الجمال أمر نسبي يختلف من شخصية لأخرى ومن وقت لآخر، وأنه لم توجد امرأة على الإطلاق تملك كل مقومات الجمال، فليرضين بما قسمه الله لهن.

أسئلة التقويم الذاتي

أولاً: أسئلة الصواب والخطأ:

ضع علامة (✓) أمام العبارة الصحيحة، وعلامة (✗) أمام العبارة الخاطئة فيما يلي:

١- تنقسم العمليات التجميلية إلى قسمين. ( )

٢- ليس هناك ضرورة تقتضي إجراء عملية تجميلية. ( )

٣- ورد الإذن في الشرع بإجراء بعض العمليات التي فيها تغيير لخلق الله. ( )

٤- جميع الأعمال التي يقوم بها الإنسان يراد بها حفظ الضروريات فقط. ( )

٥- الحاجيات مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق. ( )

٦- جسم الإنسان ملك للإنسان. ( )

٧- اتخذ عرفجة أنفًا من ذهب لحاجته للتنفس. ( )

٨- حديث عرفجة يدل على جواز إصلاح العيوب بالعمليات التجميلية. ( )

٩- العمليات التجميلية التي لابد منها لتضمنها علاجًا ما فهي جائزة شرعًا. ( )

١٠- العمليات التي لا يقصد بها التجميل بل جاء التجميل تبعًا ( )

تباح شرعًا.

١١- الجراحات التجميلية التحسينية فيها قولان للمعاصرين. ( )

١٢- الراجح من قولي العلماء في العمليات التجميلية التحسينية أن كل عملية يبحث حكمها على حدة. ( )

١٣- يشترط في إجراء العمليات التجميلية التحسينية ألا تكون العملية محل نهي شرعي خاص. ( )

١٤- لا حرج شرعًا في كشف العورة المغلَّظة للطبيب لإجراء عملية تجميلية تحسينية. ( )

١٥- لا بأس بإجراء عملية تجميلية لو كان يترتب عليها ضرر أكبر. ( )

ثانيًا: أسئلة الاختيار من متعدد:

اختر الإجابة الصحيحة مما يأتي:

١- للمعاصرين من العلماء في العمليات التجميلية [رأيان – ثلاثة آراء – أربعة آراء].

٢- الراجح من قولي العلماء أن العمليات التجميلية التحسينية [مباحة مطلقًا – حرام مطلقًا – يبحث حكم كل عملية على حدة].

٣- يشترط في العمليات التجميلية التحسينية [ألا تكون محل نهي خاص – ألا تكون محل نهي عام – كلا الشرطين].

٤- إجراء عملية جراحية تجميلية تحسينية وثبت أنها تتسبب في ضرر أكبر [مباح – حرام – مكروه].

٥- كشف العورة المغلظة لإجراء عملية تحسينية ليست ضرورية [حرام – مباح – مكروه].

٦- العمليات التجميلية التي لا تقصد بالذات بل تكون تبعًا لإصلاح مرض آخر [لا بأس بها – حرام – مكروه].

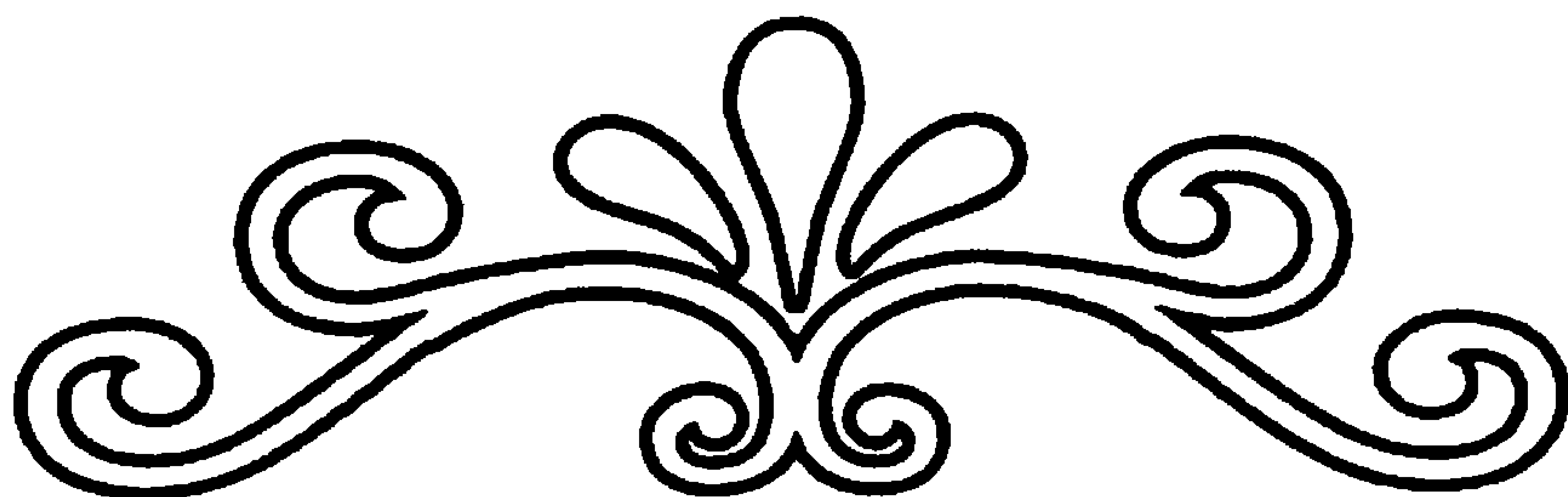
٧- جميع الأعمال التي يقوم بها الإنسان يراد بها [حفظ الضروريات – مراعاة الحاجيات – التحسينات – جميع ما سبق].

النشاط التعليمي للوحدة التاسعة

عزيزي الدارس:

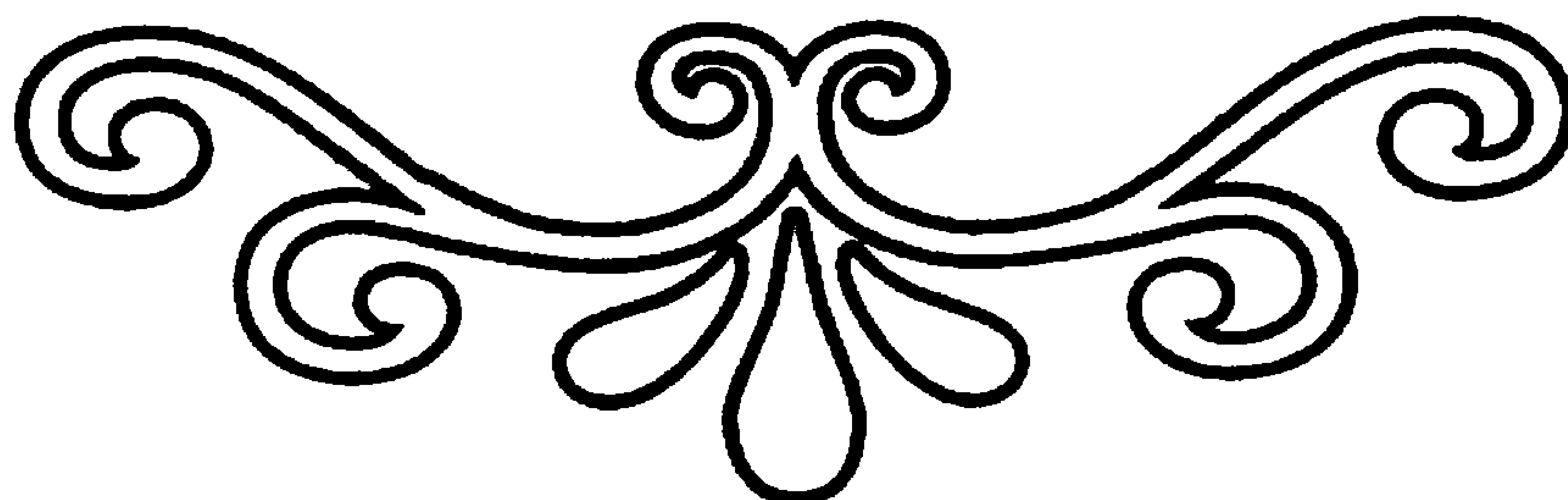
حتى تكتسب المزيد من المعلومات المتعلقة بموضوع هذه الوحدة نقترح عليك إنجاز النشاط التعليمي التالي:

قم بعمل زيارة لأحد مراكز التجميل وتعرف عن قرب على أنواع عمليات التجميل وأشدها جذبا للسيدات، وهل يا ترى الغالبية العظمى ممن يجرين هذه العمليات يجرينها بهدف العلاج من تشوهات خلقية أم بدافع من حب النساء لأن تكون مثل فلانة الجميلة، أم بإيعاز من أزواجهن؟!!



الوحدة العاشرة

نوازل الأسرة المسلمة خارج ديار الإسلام



محتويات الوحدة العاشرة

تحتوي هذه الوحدة على ستة مطالب:

المطلب الأول: زواج المسلم بالكتابية وما يتعلق به من النوازل.

المطلب الثاني: حكم الزواج والطلاق الصوريين.

المطلب الثالث: مدى شرعية الاعتداد بالزواج والطلاق المدني الذي تجريه المحاكم خارج ديار الإسلام.

المطلب الرابع: حول تبني المهجرين من أطفال المسلمين خارج ديار الإسلام

المطلب الخامس: حكم زواج الحبلى من الزنى.

المطلب السادس: حول مشاركة المرأة زوجها بخبرتها وعملها في أعماله وحقها في ثروته.

أهمية دراسة الوحدة:



تكمن أهمية دراسة هذه الوحدة في أنها تضع حلولا شرعية لمشكلات الأسرة المسلمة في المجتمع الأمريكي والتي تعيش حالة غربة في الزمان والمكان وتحتاج في ظل متغيرات العصر إلى من يقف بجوارها ويأخذ بيدها إلى الطريق المستقيم حتى لا تذوب بعيدا عن الإسلام وتعاليمه.

الأهداف التعليمية:



يتوقع منك أيها الدارس الكريم بعد دراستك لهذه الوحدة أن تكون قادراً على أن:

١- تذكر حكم زواج المسلم بالكتابية، وحكم ما إذا أسلمت المرأة وتمسك زوجها بغير دين الإسلام.

٢- تدرك مدى شرعية الزواج والطلاق الصوريين، والزواج والطلاق الذي تقوم به المحاكم المدنية الأمريكية.

٣- تعرف حكم الزواج من الحبلى من الزنا.

٤- تعرف موقف الإسلام من التبني عموما، وموقفه منه عندما يتعين طريقا لاستنقاذ المهجرين من أبناء المسلمين خارج ديار الإسلام .

٥- تعرف حق المرأة عندالطلاق في جزء من ثروة زوجها التي شاركته بخبرتها وعملها في تكوينها.

المطلب الأول

زواج المسلم بالكتابية وما يتعلق به من النوازل

المسألة الأولى: أحكام الزواج بالكتابية

الكتابية هي التي يثبت انتماؤها المجمل إلى اليهودية، أو النصرانية، ولا عبرة بما أصاب هذه الديانات من التحريف، فقد كان هذا التحريف موجودا منذ زمن النبوة، ولم يمنع ذلك من حل طعامهم وإباحة نسائهم.

العقد على الكتابية العفيفة صحيح، والزواج بها مشروع مع الكراهة، خلافا لمن ذهب إلى بطلانه، أو قال بنسخ إباحته من أهل العلم، وتشتد الكراهة في الزواج بالحربيات منهن.

والدليل على حل زواج المسلم بالكتابية:

قول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ المائدة٥ [(١)].

والمراد بالمحصنات في هذا الموضوع العفيفات؛ ليخرج الزواني.

وسورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن، فهذه الآية ليست منسوخة إذ لم ينزل بعدها شيء ينسخها.

---

(١) سورة المائدة: جزء من الآية ٥.

سؤال وجوابه:

فإن قيل: كيف توفقون بين هذه الآية وآية سورة البقرة التي يقول تعالى فيها: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾[1]؟

قلنا: التوفيق بين هذه الآية وبين آية سورة المائدة من وجوه:

١) أن آية سورة البقرة عامة في جميع المشركات، وآية المائدة خاصة في إباحة طائفة من المشركات وهن الكتابيات، والخاص يقضي على العام.

٢) أن لفظ المشركات إذا أطلق في القرآن لا يراد به الكتابيات، فلسن داخلات في آية البقرة.

وحرمت الشريعة الإسلامية على الرجل المسلم أن يتزوج بامرأة مشركة وهي التي لا تدين بدين سماوي، سواء كانت وثنية أم مجوسية.

والدليل على ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾[2].

وحرمت الشريعة الإسلامية على المرأة المسلمة أن تتزوج رجلًا غير مسلم سواء أكان كتابيا يدين بدين سماوي، أم كان مشركًا لا يدين بدين سماوي.

والدليل على ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَلاَ تُنكِحُواْ الْمُشِرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُواْ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾[3].

---

(١) سورة البقرة٢٢١

(٢) سورة البقرة: جزء من الآية:٢٢١.

(٣) سورة البقرة: جزء من الآية: ٢٢١.

وقول النبي ﷺ: «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ»[1].

إذا تزوج الذمي مسلمة حرة فرق بينهما ويوجع عقوبة إن دخل بها، ولا يبلغ به أربعين سوطًا، وتعذر المرأة والذي سعى بينهما، وإن أسلم بعد هذا النكاح لم يترك على نكاحه؛ لأن أصل النكاح كان باطلًا فبالإسلام لا ينقلب صحيحًا[2].

تلغى هذه الفقرة المظللة بالأزرق

والحكمة في أن الشريعة الإسلامية أباحت للرجل المسلم أن يتزوج المرأة الكتابية وحظرت على المرأة المسلمة أن تتزوج بالرجل الكتابي

هي: أن الشريعة قدرت أن الأنوثة ضعيفة، وأن الرجل دائما هو صاحب التأثير البالغ والسلطان النافذ، فامرأته بعرضة أن تتأثر بآرائه، إما خوفا منه، وإما رغبة في استجلاب محبته، وإما خضوعا لما جرى العرف به بين الزوجات، والرجل المسلم يؤمن بنبوة عيسى ـ عليه السلام ـ ويصلي عليه ويعرف له حقه، وكذلك بموسى وبجميع الأنبياء، بل لا يقبل منه الإسلام ما لم يؤمن بالأنبياء

(١) الحديث ورد مرفوعًا وموقوفًا من قول ابن عباس ذكره البخاري تعليقًا في كتاب الجنائز {٣/ ٢٥٨} قال الحافظ ابن حجر: كذا في جميع نسخ البخاري ممن كنت أظنه من كلام ابن عباس فلم أجد من كلامه بعد التتبع، ووجدته موصولا مرفوعًا من حديث غيره أخرجه الدارقطني ومحمد بن حرون الروياني في مسنده من حديث عائذ بن عمرو المزني بسند حسن {فتح الباري ٣/ ٢٦١}.

(٢) المبسوط: ٥/ ٤٣، ٤٤.

السابقين والكتب الإلهية السابقة، أما اليهودي والنصراني فإن كل واحد منهما لا يؤمن بنبوة محمد ﷺ، فالمرأة يخاف على دينها إن كانت تحت يهودي، أو نصراني، لكن اليهودية والنصرانية لا يخاف عليها إن كانت تحت رجل مسلم، إذ المسلم يؤمن عليه، وألا يؤذيها في دينها، إذ المطلوب منه احترام الأديان السماوية السابقة، فليس نقصًا ولا أنانية ولا استعلاء على الناس أن يبيح الإسلام للرجل المسلم أن يتزوج المرأة الكتابية، ولا يبيح للرجل الكتابي أن يتزوج المرأة المسلمة[1].

وللزواج بالكتابيات - وإن كان مشروعا - مخاطره البالغة، في ضوء ما أسفرت عنه التجارب المعاصرة من آثار مروعة على مستقبل الناشئة في حالات الطلاق، أو التفريق بين الزوجين التي تكثر في مثل هذه الحالات، ولا سيما في ظل حالة الضعف التي تعيشها الأمة عامة وأقلياتها المهاجرة خاصة في هذه الأيام.

وينبغي على القائمين على الدعوة في المراكز الإسلامية التنبيه على هذه المخاطر، ومن أراد منهم أن يمتنع عن إجراء مثل هذه العقود سياسة فلا حرج في ذلك، ما لم يؤد ذلك إلى وقوعهم تحت طائلة القانون.

للزوجة الكتابية الحق في ممارسة شعائرها الدينية، ومن ذلك ذهابها إلى الكنيسة واحتفالاتها بأعيادها الدينية، على أن لا يمتد ذلك إلى أولاده من زوجها المسلم، فإنهم يتبعون أباهم في الدين بإجماع المسلمين. وليس لزوجها

---

(١) الأحوال الشخصية لمحي الدين عبد الحميد صـ٦٩.

مشاركتها فيما تقوم به من شعائر الشرك، كما أنه ليس له منعها منه إلا إذا كان ذلك باتفاق مسبق، وإن كان ما تقوم به من شعائرها الدينية باطلا ومحرمًا، ذلك أن القوانين في هذا البلاد تكفل حرية التدين وتحترم الشروط التي تسبق عقدالزواج أوتكونمقارنة له.

والذي يعقد للكتابية على المسلم هو إمام الجالية، أو من اختارته الجالية للفصل في قضايا الأسرة والفرق، ولولي الكتابية أن يتولى عقد نكاحها إذا اختار ذلك، وفقا لما عليه جمهور أهل العلم، وله أن يتولى ذلك بنفسه، أو أن يوكل فيه رجلا من المسلمين، كما أن لها أن توكل لإجراء العقد عليها من ترتضي من المسلمين، أو أن تباشره بنفسها وفقا لما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة رحمه الله، والتوكيل قد يكون شفاهة مباشرة، أو عن طريق الهاتف، وقد يكون كتابة عن طريق الفاكس، أو الإيميل، أو غير ذلك من وسائل الاتصال المعاصرة على أن يستوثق من ذلك.

والأصل في الشهود على هذا العقد أن يكونوا من المسلمين، فإن أجري بشهادة غيرهم أجيز اعتبارا لرأي من قال بجواز ذلك من أهل العلم، وهو مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف وبعض الحنابلة تيسيرا على المسلمين المقيمين خارج ديار الإسلام.

وللكتابية باعتبار أمومتها حضانة طفلها عند التفرق حتى يبلغ السابعة، ما لم يترتب على ذلك مضرة بالطفل في دينه، كتلقينه عقائد شركية ونحوه، فإذا بلغ السابعة انتقلت حضانته إلى أبيه - ما لم ير القاضي، أو المحكم المسلم خلاف

ذلك -؛ لأنها السن التي يبدأ فيها إدراك الطفل واستقباله للتوجيه والتعليم، والأصل في الحضانة أنها مقررة لمصلحة المحضون، فهي صونه عما يضره وحمايته مما يؤذيه، وفي قيام غير المسلم عليه في هذه المرحلة إضاعة له، وفي حرمان أمه منه في أيامه الأولى قسوة ظاهرة عليه. وعلى من ابتلي بالزواج بكتابية أن يؤكد على تبعية الأطفال له في الدين، وأن تكون حضانتهم له عند التفرق على التفصيل السابق، ما دام في القوانين السائدة ما يمكنه من ذلك.

المسألة الثانية: إذا أسلمت المرأة وبقي زوجها على غير الإسلام

إذا أسلمت المرأة وبقي زوجها على غير الإسلام حرمت المعاشرة الزوجية بينهما على الفور، فيجب عليها الامتناع من معاشرته، أو الخلوة به لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[1]، ولانعقاد إجماع الأمة على أن المسلمة لا تحل لغير المسلم ابتداء ودواما.

وتبقى العصمة موقوفة في مدة العدة: فإن أسلم فهما على نكاحهما، وإن بقي على دينه فالزوجة بالخيار بين أن ترفع أمرها إلى القاضي لفسخ نكاحها، أو التربص وترقب إسلامه، فمتى أسلم استأنفا نكاحهما، كما جاء في قصة زينب بنت النبي ﷺ وزوجها العاص بن أبي الربيع. وهذا الامتناع من معاشرة زوجها ما بقي على كفره من مقتضيات عقد الإسلام، فإن ضعفت عن القيام به فهي آثمة، ولها حكم أمثالها من أصحاب الكبائر.

---

(١) سورة الممتحنة: ١٠.

المطلب الثاني
حكم الزواج والطلاق الصوريين

المسألة الأولى: حكم الزواج الصوري بهدف الحصول على أوراق رسمية

للزواج في الإسلام أركانه المعروفة من الإيجاب والقبول والولي ونحوه، وله كذلك مقاصده الشرعية المعهودة من العفة والإحصان وابتغاء الولد ونحوه، ولا يجوز الخروج بالزواج عن هذه المقاصد، وصرفه عنها لأغراض نفعية مصلحية بحتة.

الزواج الصوري هو الزواج الذي لا يقصد به أطرافه حقيقة الزواج الذي شرعه الله ورسوله، فلا يتقيدون بأركانه وشرائطه، ولا يحرصون على انتفاء موانعه، بل يتفق أطرافه على عدم المعاشرة صراحة، أو ضمنا، فهو لا يعدو أن يكون إجراء إداريا لتحصيل بعض المصالح، أو دفع بعض المفاسد، فهو أشبه ما يكون بنكاح التحليل لا يراد به النكاح حقيقة، بل لتحليل المرأة لمطلقها ثلاثا.

والزواج الصوري على هذا النحو محرم في باب الديانة؛ لعدم توجه الإرادة إليه، ولخروجه بهذا العقد عن مقاصده الشرعية، ولما يتضمنه من الشروط المنافية لمقصوده، فلا يحل الإقدام عليه.

أما حكمه ظاهرا فإنه يتوقف على مدى ثبوت الصورية أمام القضاء: فإن أقر الطرفان بصورية العقد، أو تيقن القاضي بذلك من خلال ما احتف به من ملابسات وقرائن قضى ببطلانه، أما إذا لم تثبت فإنه يحكم بصحته قضاء متى

تحققت أركان الزواج وانتفت موانعه.

إذا مست الحاجة إلى تحصيل بعض المصالح التي لا يتسنى تحصيلها إلا من خلال الزواج فإن السبيل إلى ذلك هو الزواج الحقيقي الذي تتجه إليه الإرادة حقيقة، فتستوفى فيه أركانه وشرائطه، وتنتفي موانعه، ويجري على وفاق الشريعة المطهرة، فلا يصرح فيه بالتوقيت، ولا يعبث فيه أحد بغاياته ومقاصده.

المسألة الثانية: حكم الطلاق الصوري تحقيقا لبعض المصالح الرسمية

للعلاقة الزوجية حرمتها في الشريعة، وقد أخذ الله عليها ميثاقا غليظا، فلا يحل لأحد أن يعبث بها، ولا أن يجعلها مطية لتحقيق الأهواء والرغبات.

ولهذا فإن الطلاق الصوري الذي يوقعه بعض الناس تحقيقا لبعض المصالح كالزواج بثانية في بلاد لا تجيز التعدد، أو تحصيل بعض المصالح القانونية يؤخذ به صاحبه ما دام قد نطق به، أو وكل غيره في إجرائه نيابة عنه، سواء أراده أم لم يرده، ويعتد به في عدد الطلقات، ولا عبرة بالصورية في هذه الحالة لقوله ﷺ: "ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ، وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ؛ النِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالرَّجْعَةُ"[(1)].

أما إذا اكتفى بكتابته ولم ينطق به فإنه يعتد به كذلك في باب القضاء، فقد

(1) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق: باب في الطلاق على الهزل، برقم: (١٨٧٥)، والترمذي في سننه، كتاب الطلاق: باب ما جاء في الجد والهزل في الطلاق، برقم: (١١٠٤)، وقال هذا حديث حسن غريب، وابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق: باب من طلق أو نكح أو راجع لاعبا، برقم: (٢٠٢٩)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع، برقم: (٣٠٢٧)، وفي الإرواء، برقم: (٢٠٦١).

صارت الكتابة هي الوسيلة الأساسية للإثبات والتوثيق في واقعنا المعاصر.

أما في باب الديانة فينظر في كل حالة على حدة؛ لأن الكتابة من كنايات الطلاق لا يعتد بها إلا مع النية في المختار من أقوال أهل العلم.

المطلب الثالث

مدى شرعية الاعتداد بالزواج والطلاق المدني الذي تجريه المحاكم خارج ديار الإسلام

المسألة الأولى: مدى شرعية الاعتداد بالزواج الذي تجريه المحاكم خارج ديار الإسلام.

الأصل هو اللجوء إلى المراكز الإسلامية لإجراء عقود الزواج على وفاق الشريعة، ولا حرج في توثيق الزواج بعد ذلك مدنيا أمام المحاكم إذا اقتضت ذلك مصلحة الطرفين.

الزواج المدني الذي تجريه المحاكم خارج ديار الإسلام يمر بمرحلتين:

- مرحلة الرخصة، أو الإذن بالزواج، وهي مرحلة ملزمة لكل من أراد تسجيل الزواج أيا كانت هويته، أو ديانته.

- والثانية مرحلة إجراء عقد الزواج، وهي مرحلة اختيارية، فقد تتولاها المحكمة إذا رغب الطرفان في ذلك، وقد يذهبان بها إلى الجهة الدينية التي يتبعانها مسجدا كانت، أو كنيسة، أو بيعة، وهذه المرحلة الثانية هي التي تنشئ عقد الزواج، وعليها مدار الحديث عند النظر في الزواج المدني الذي تقوم به المحاكم المدنية.

والزواج المدني الذي تتولاه المحكمة عقد يبرم بلا ولي ولا شهود ولا مهر، فالمرأة هي التي تباشر العقد بنفسها بناء على بلوغها سن الرشد القانونية، ويكتفى في هذا العقد بشاهد واحد غير مسلم، ولا يشار فيه إلى مهر نفيا، أو إثباتا.

والزواج على هذا النحو لا يشرع ابتداء لتخلف هذه الشروط، ولأن من رخص في تخلف بعضها من أهل العلم لم يرخص في تخلف بعضها الآخر، فليس في المذاهب المتبوعة فيما نعلم من يجيز اجتماع هذه الرخص على هذا النحو.

فإن وقع، وكان قد تحقق له الإشهار، وخلا من موانع الزواج، ترتبت عليه الآثار المترتبة على عقد الزواج، وذلك لأجل ما فيه من الشبهة، ولكن تجب إعادة هذا العقد مستكملا أركانه وشروطه الشرعية، وينبغي أن يكون ذلك على يد بعض أهل العلم تأكيدا للمشروعية وبراءة الذمة.

أما إذا لم يستكمل أركانه بأن انعدم التلفظ بالإيجاب والقبول، أو لم يكتمل فيه نصاب الشهادة، ولم يتحقق له الإشهار، فإنه يكون باطلا لا تترتب عليه الآثار التي تترتب على العقود الصحيحة، وعلى القائمين على المراكز الإسلامية التنبيه على ذلك وإعادة العقد بين الطرفين على وفاق الشريعة.

المسألة الثانية: مدى شرعية الاعتداد بالطلاق المدني الذي تجريه المحاكم الأمريكية

الأصل أن الطلاق لمن أخذ بالساق، فهو تصرف قولي يناط بالزوج باعتباره الذي بيده عقدة النكاح، ثم للقاضي المسلم في الأحوال التي قررت فيها الشريعة ذلك كالتطليق للضرر، أو الشقاق والنزاع، أو الإعسار، أو الغيبة، أو السجن والأسر ونحوه.

إذا طلق الرجل زوجته طلاقا شرعيا فلا حرج بعد ذلك في توثيقه أمام المحاكم المدنية لاقتصار دورها في هذه الحالة على مجرد التوثيق.

إذا تنازع الزوجان حول الطلاق فإن المراكز الإسلامية تقوم مقام القضاء الشرعي عند انعدامه، بعد استيفاء الإجراءات القانونية التي تحول دون وقوع المراكز الإسلامية، أو القائمين عليها تحت طائلة القانون.

لجوء المرأة إلى القضاء الوضعي لإنهاء الزواج من الناحية القانونية لا يترتب عليه وحده إنهاء الزواج من الناحية الشرعية، فإذا حصلت المرأة على الطلاق المدني فإنها تتوجه به إلى المراكز الإسلامية ليتولى المؤهلون في هذه القضايا من أهل العلم إتمام الأمر من الناحية الشرعية، ولا وجه للاحتجاج بالضرورة للاعتداد بالتطليق المدني في هذه الحالة، لتوافر المراكز الإسلامية وسهولة الرجوع إليها في مختلف المناطق.

المسألة الثالثة: مدى شرعية الاعتداد بالخلع، أو التفريق للضرر الذي تجريه المراكز الإسلامية

إذا كان للقائم على المركز الإسلامي صفة المحكم سواء باتفاق الطرفين، أو لاصطلاح الجالية المسلمة عليه لفقهه وخبرته فإنه يعتد بما يُجريه من التفريق بسبب الضرر، أو الشقاق، أو سوء العشرة، أو لعدم النفقة، أو الغيبة، أو السجن، أو الأسر ونحوه، بعد استيفاء الإجراءات القانونية التي تقيه من الوقوع تحت طائلة القانون.

وعلى المحكمين اتباع الخطوات الشرعية اللازمة في مثل هذه الحالات كالاستماع إلى طرفي الخصومة، وضرب أجل للغائب منهما، وتجنب التسرع في الحكم، وإقامة العدل بينهما ما أمكن.

المطلب الرابع

حول تبني المهجرين من أطفال المسلمين خارج ديار الإسلام

كفالة الأيتام ومن في حكمهم من اللقطاء والمشردين من أجل الطاعات وأزكاها عند الله عز وجل، فقد قال ﷺ: «أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا، وَأَشَارَ إِلَى السَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى»[1].

والأصل أن التبني الذي ينسب فيه الطفل إلى غير أبيه من عادات الجاهلية، وهو من المحرمات القطعية في الشريعة الإسلامية، فقد قال تعالى: ﴿وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم﴾[2].

إذا تعين هذا التبني سبيلا لاستنقاذ المهجرين إلى الغرب من أطفال المسلمين من أخطار تبني الكنائس والجمعيات غير الإسلامية لهم، ولم تتيسر كفالتهم عن طريق الكفالة المجردة، فإنه يرخص في هذا التبني بشكل صوري على أن تتخذ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب: باب فضل من يعول يتيما، برقم: (٥٥٤٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق: باب الإحسان إلى الأرملة والمسكين واليتيم، برقم: (٥٢٩٦)، بلفظ نحوه.

(٢) سورة الأحزاب: ٤-٥.

الإجراءات العملية التي تحصر هذه العلاقة في حدود الكفالة، وتحول دون الاختلاط في الأنساب، وتجنب الاختلاط غير المشروع، وبذل الأسباب الشرعية التي تعين على ذلك، ومن ذلك إشهاد الجالية المسلمة على هذه الواقعة، وتسجيلها أمام المركز الإسلامي، وإرضاع هذا الطفل من زوجه إن كانت ذات لبن، أو أختها مثلا، حلا لمشكلة الاختلاط في المستقبل، وهكذا.

المطلب الخامس

حكم زواج الحبلى من الزنى

الزنى من كبائر الإثم وفواحش الذنوب، وقد قال ﷺ: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ»[1]، وقال ﷺ أيضا: «إِذَا زَنَى الْعَبْدُ خَرَجَ مِنْهُ الْإِيمَانُ فَكَانَ فَوْقَ رَأْسِهِ كَالظُّلَّةِ، فَإِذَا خَرَجَ مِنْ ذَلِكَ الْعَمَلِ عَادَ إِلَيْهِ الْإِيمَانُ»[2].

ويجب للزواج بالزانية زوال هذه الصفة عنها بالتوبة؛ ولهذا كان العفاف شرطا في الزواج بالكتابية، فقد قال الله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾[3].

فإن كانت الزانية حبلى من الزنى وليس لها زوج لم يحل لغير الزاني أن يتزوجها إلا بعد فراغ رحمها وفقا للصحيح من أقوال أهل العلم، حتى لا يسقي ماءه زرع غيره، لقوله ﷺ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَسْقِي مَاءَهُ زَرْعَ غَيْرِهِ»[4].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود: باب إثم الزناة، برقم: (٦٣١١)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان: باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي ونفيه عن المتلبس، برقم: (٨٦).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة: باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، برقم: (٤٠٧٠)، والترمذي في سننه، كتاب الإيمان: باب ما جاء لا يزني الزاني وهو مؤمن، برقم: (٢٥٤٩)، وصححه الألباني في صحيح الجامع، برقم: (٥٨٦).

(٣) سورة النور: ٣.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح: باب في وطء السبايا، برقم: (١٨٤٤)، والترمذي في سننه، كتاب النكاح: باب ما جاء في الرجل يشتري الجارية وهي حامل، برقم: (١٠٥٠)، وقال هذا حديث حسن، وأحمد في مسنده، في مسند الشاميين، من حديث رويفع بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه، برقم: (١٨٤٤)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع، برقم: (٦٥٠٧).

أما إن كانت حبلى من الزنى منه فإن جمهور أهل العلم على جواز نكاحها تحقيقا لمقصود الشارع من الستر، وترغيبا لكليهما في التوبة.

أما بالنسبة لثبوت نسب ولد الزنى فإن جمهور أهل العلم على أن ماء الزنى هدر لا يثبت به نسب وعمدتهم في ذلك قول النبي ﷺ: "الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ"[1].

وقد ذهب فريق من أهل العلم إلى ثبوت نسب ولد الزنى إذا ادعاه الزاني ولم تكن المرأة فراشا لأحد، وقد أخذ بهذا الرأي جماعة من الفقهاء، كالحسن البصري، وإسحاق بن راهويه، وابن تيمية، وابن القيم، وغيرهم. ويمكن الفتوى بهذا الرأي بصورة مبدئية خارج بلاد الإسلام درءًا للمخاطر التي تتهدد الطفل إذا نشأ مجهول النسب في هذه المجتمعات.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الرضاع، برقم: (١٤٥٧)، وأبو داود في سننه، كتاب الطلاق، برقم: (٩١٣٥)، والنسائي في سننه، كتاب الطلاق، برقم: (٣٤٣٣)، (٣٤٣٠)، وابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، برقم: (١٩٩٤).

المطلب السادس

حول مشاركة المرأة زوجها بخبرتها وعملها في أعماله وحقها في ثروته

بناء على ذلك الأصل وهو قيام الحياة الزوجية على التكافل والمشاركة والمعاشرة بالمعروف، فعلى الزوج القيام بالأعمال التي تكون خارج المنزل، وعلى الزوجة القيام بما يكون من العمل داخله في الحدود المتعارف عليها بين الأزواج.

وللمرأة في الإسلام مسلمة كانت، أو غير مسلمة ذمتها المالية المستقلة، فتستقل بالتصرف فيما تملكه من مال وما تكسبه من ثروة، ولا يحجر عليها إلا بالأسباب الشرعية العامة للحجر والتي يستوي فيها الرجال والنساء، والأصل هو قرار المرأة في بيتها لرعاية زوجها وولده، وعلى زوجها واجب إعاشتها بالمعروف، ولا تلزم بالمشاركة في الإنفاق على البيت ولو كانت غنية، وإذا أذن الزوج لزوجته في العمل فإنها تستقل بما تكسبه من هذا العمل، ولا حق له فيما تكسبه إلا بطيب نفس منها، أو فيما كان من ذلك عن اشتراط مسبق بينهما؛ لأنه قد أسقط حقه في احتباسها من أجله بإذنه لها في العمل، ولا حرج في أن يتفق الزوجان على مشاركة المرأة العاملة في الإنفاق على البيت لقاء ما فوتت عليه من الاحتباس في البيت رعاية لبيته وولده، ويأتمران في ذلك بالمعروف.

إذا شاركت الزوجة زوجها في استثماراته التجارية بخبرتها وعملها مشاركة تتجاوز حدود الخدمة المنزلية التي تكون بين الزوجين في العادة، كان لها في ثروته نصيب يرجع في تقديره إلى أهل الخبرة حسبما بذلت من جهد وما تحصل من ثروة.

خلاصة الوحدة

نخلص من دراسة هذه الوحدة إلى ما يلي:

- العقد على الكتابية العفيفة صحيح، والزواج بها مشروع مع الكراهة
- حرمت الشريعة الإسلامية على الرجل المسلم أن يتزوج بامرأة مشركة وهي التي لا تدين بدين سماوي، سواء كانت وثنية أم مجوسية.
- إذا أسلمت المرأة وبقي زوجها على غير الإسلام حرمت المعاشرة الزوجية بينهما على الفور.
- الزواج الصوري هو الزواج الذي لا يقصد به أطرافه حقيقة الزواج الذي شرعه الله ورسوله، فلا يتقيدون بأركانه وشرائطه، ولا يحرصون على انتفاء موانعه، والزواج الصوري على هذا النحو محرم في باب الديانة.
- الطلاق الصوري الذي يوقعه الزوج لغرض ما واقع، ويؤخذ الزوج به ما دام قد نطق به.
- الأولى أن يلجأ المقيمون خارج ديار الإسلام إلى المراكز الإسلامية لإجراء عقود الزواج على وفاق الشريعة، ولا حرج في توثيق الزواج بعد ذلك مدنيا أمام المحاكم إذا اقتضت ذلك مصلحة الطرفين.
- إذا تنازع الزوجان حول الطلاق فإن المراكز الإسلامية تقوم مقام القضاء الشرعي عند انعدامه، بعد استيفاء الإجراءات القانونية التي تحول دون وقوع المراكز الإسلامية، أو القائمين عليها تحت طائلة القانون.

- لا مانع شرعا من كفالة أولاد المسلمين المهجرين إلى الغرب لاستنقاذهم من أخطار تبني الكنائس والجمعيات غير الإسلامية.
- إذا كانت الزانية حبلى من الزنى وليس لها زوج لم يحل لغير الزاني أن يتزوجها إلا بعد فراغ رحمها وفقا للصحيح من أقوال أهل العلم.

أسئلة التقويم الذاتي

أولًا: أسئلة الصواب والخطأ :

ضع علامة (✓) أمام العبارة الصحيحة، وعلامة (✗) أمام العبارة الخاطئة فيما يلي:

١- لا عبرة عندنا في معاملة أهل الكتاب بما أصاب اليهودية والنصرانية من تحريف. ( )

٢- العقد على الكتابية العفيفة صحيح مع الكراهة ( )

٣- القول بنسخ قول الله تعالى (الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ) الآية قد يكون صحيحًا. ( )

٤- سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن. ( )

٥- الآية الدالة على جواز زواج المسلم من الكتابية المحصنة لم ينزل بعدها شيء ينسخها. ( )

٦- يحرم على المسلم أن يتزوج بامرأة وثنية. ( )

٧- ليس للزواج بالكتابيات مخاطر اجتماعية. ( )

٨- ليس للزوجة الكتابية المتزوجة من المسلم الحق في الذهاب إلى دورة العبادة الخاصة بهم. ( )

٩- الأصل في الشهود على عقد زواج المسلم بالكتابية أن يكونوا مسلمين. ( )

١٠- يوقف زواج المسلم بالكتابية إذا لم يوجد شهود من المسلمين. ( )

١١- إذا أسلمت المرأة وبقي زوجها على غير الإسلام حرمت العشرة بينهما على الفور. ( )

١٢- إذا أسلمت المرأة وبقي زوجها على غير الإسلام وقع الطلاق في الحال. ( )

١٣- الراجح حسبما درست أنه يجوز للمرأة المسلمة التربص بزوجها غير المسلم دون أن تطلق الطلاق وترقب إسلامه فإن أسلم عادت إليه بلا نكاح جديد ( )

١٤- الزواج الصوري الذي لا يقصد منه إقامة الأسرة والاستقرار حرام ديانة. ( )

١٥- الكتابة من كنايات الطلاق يعتد بها بغضِّ النظر عن النية. ( )

ثانيًا: أسئلة الاختيار من متعدد:

اخترِ الإجابة الصحيحة مما يأتي:

١- الراجح أن عقد المسلم على الكتابية [صحيح - باطل - صحيح مع الكراهة].

٢- زواج المسلم بامرأة مجوسية [حرام - صحيح - مختلف فيه].

٣- زواج المسلم بامرأة وثنية [حرام - مكروه - صحيح].

٤- الزواج الصوري [حرام - مكروه - جائز].

٥- الطلاق الصوري الذي نطق فيه الزوج بالطلاق فعلاً [معتد به - غير معتد به - يسأل عن نيته].

٦- الطلاق الصوري الذي كتبه الزوج ولم ينطق به [معتد به - غير معتد به - يسأل الزوج عن نيته].

٧- إذا أسلمت المرأة وبقي زوجها على غير الإسلام [يفسخ نكاحهما على الفور - تبقى العصمة قائمة مطلقًا - تبقى العصمة موقوفة لحين انقضاء العدة].

٨- قوله تعالى: (الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ) الآية [منسوخة - محكمة - قد تكون منسوخة وقد تكون محكمة].

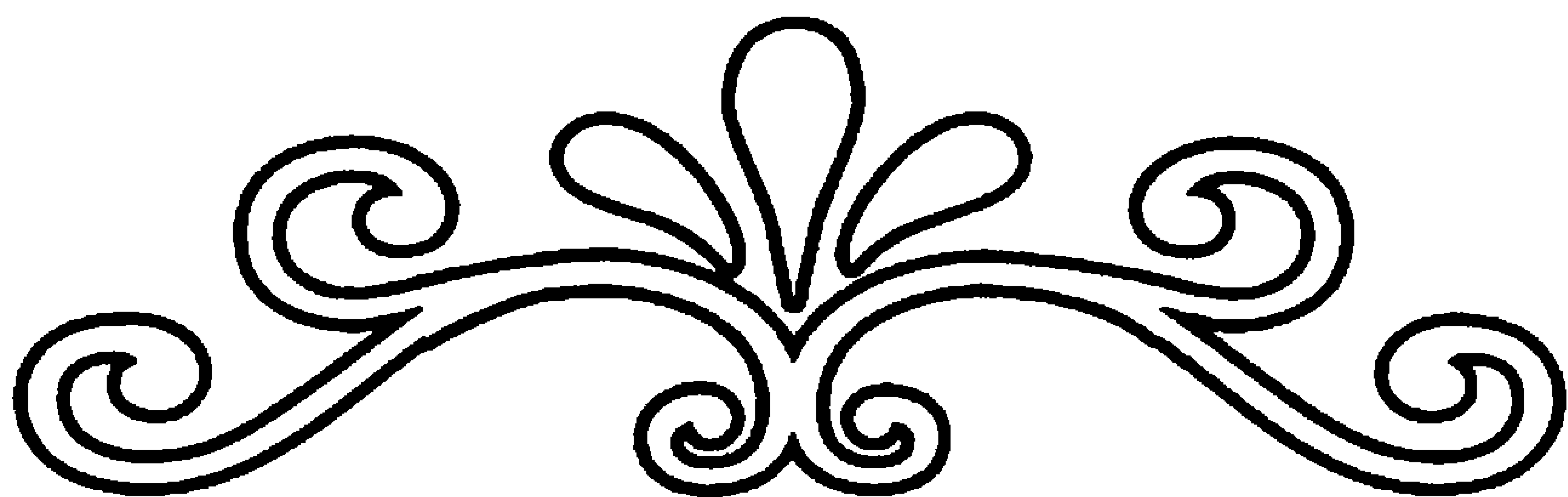
٩- إذا تزوج الكتابي مسلمة [فرق بينهما - تبقى العصمة حتى يسلم الكتابي - يجوز لهما أن يتعاشرا].

النشاط التعليمي للوحدة العاشرة

عزيزي الدارس:

حتى تكتسب المزيد من المعلومات المتعلقة بموضوع هذه الوحدة نقترح عليك إنجاز النشاط التعليمي التالي:

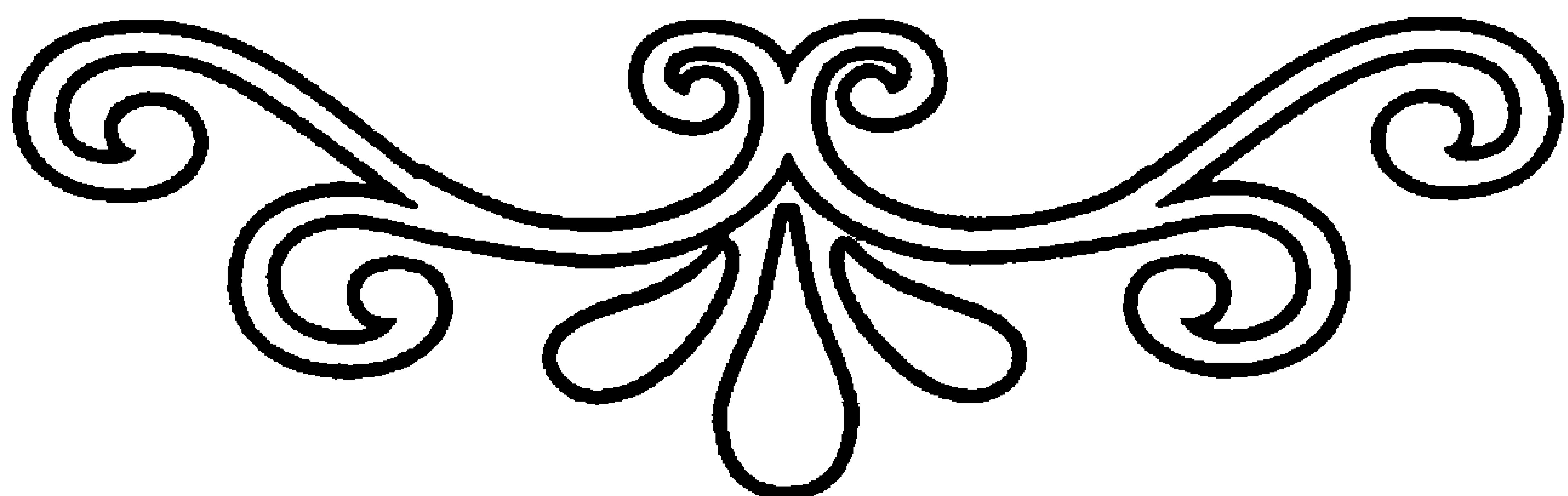
عزيزي الدارس من خلال دراستك لهذه الوحدة تعرف على مشاكل الأسرة المسلمة الأمريكية، وحاول أن تضع لها من الحلول الشرعية ما أمكنك.



الوحدة الخامسة عشرة

وقفات هادئة
مع فتوى إباحة القروض الربوية
لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربية

د. صلاح الصاوي



محتويات الوحدة الحادية عشرة

تشتمل هذه الوحدة على أربعة مباحث:

المبحث الأول: فتوى المجلس الأوربي بشأن إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربية

المبحث الثاني: المرتكزات الفقهية للمجيزين لشراء البيوت في البلاد الغربية عن طريق القروض الربوية.

المبحث الثالث: ملاحظات مبدئية على المرتكزات الفقهية للمجيزين لشراء البيوت في البلاد الغربية عن طريق القروض الربوية.

المبحث الرابع: وقفات متأنية مع المرتكزات الفقهية للمجيزين لشراء البيوت في البلاد الغربية عن طريق القروض الربوية.

أهمية دراسة الوحدة:



لا شك أن الربا محرم تحريميًا قطعيًا لا يخالف في هذا مسلم، بل المخالف في هذا يكفر، ولكن العصر الحديث أطل علينا بما يحمل من معاملات جديدة لم يكن لها وجود في عصر الأوائل، ولا بد من البحث الدقيق عن أحكامها حتى لا تقع الأمة في المحظور.

ومنها تلك المعاملات الشائكة التي تتعامل بها البنوك، ولكي لا تقع الأمة في الربا المحرم كان على علمائها البحث لإيجاد حكم شرعي لهذه المعاملة، ولكن المجتهد ربما يخطئ في اجتهاده، ولكل عالم هفوة والحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها، وفي هذه المحاضرة يقف المسلم على وجه الحق فيما يتعلق بنازلة يحتاج إليها إخواننا ممن يعيشون خارج ديار الإسلام، وهي نازلة شراء البيوت عن طريق بنوك التمويل الربوي ويرى الدارس ردًا علميًا على فتوى مجلس الإفتاء الأوربي في هذا الشأن والمرتكزة على اجتهادات بعض علماء الأمة حاولوا جاهدين أن يصلوا إلى حل شرعي لهذه القضية.

الأهداف التعليمية:



يتوقع منك أيها الدارس الكريم بعد دراستك لهـذه الوحـدة أن تكون قادراً على أن:

١- تدرك أن حرمة الربا قد ثبتت بالأدلة الشرعية القطعية ولا فرق في هذه الحرمة بين ما يقع من الربا داخل ديار الإسلام أو يقع خارجها.

٢- تشرح تلك المرتكزات التي ارتكز عليها القائلون بإباحة تملك البيوت خارج ديار الإسلام عن طريق التمويل الربوي.

٣- تناقش بطريقة علمية أدلة القائلين بإباحة تملك البيوت خارج ديار الإسلام عن طريق التمويل الربوي.

٤- تصف المواطن التي يمكن أن تباح فيها المحظورات تخفيفا على المكلفين ورفعا للضرر عنهم.

المبحث الأول

فتوى المجلس الأوربي بشأن إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربية

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فقد أتيح لي بعد عودتي من سفر كنت فيه خارج الولايات المتحدة أن أطلع على البيان الختامي للمؤتمر الفقهي الأول لرابطة علماء الشريعة المنعقد في مدينة ديترويت/ ولاية ميتشجان بأمريكا في شهر شعبان ١٤٢٠هـ وما أسفر عنه من نتائج تتعلق بإباحة القروض الربوية لتمويل شراء البيوت وفقًا لما يجري عليه العمل على الساحة الأمريكية، بالإضافة إلى البيان الختامي للدورة الرابعة للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث المنعقدة في مدينة دبلن بأيرلندا في شهر رجب ١٤٢٠هـ أي قبل انعقاد هذا المؤتمر بثلاثة أسابيع تقريبًا، والذي انتهى بدوره إلى نفس النتيجة في هذه النازلة، كما طالعت كذلك بعض الأعمال العلمية لهذين المؤتمرين، وما دار حولهما من مساجلات صحفية على أصعدة شتى، وأود في هذه الوريقات أن أسهم بشيء من البحث والتأمل في هذه القضية، سواء في إطارها الفقهي أم في تطبيقها العملي، مضمنًا ذلك النصح والتعقيب على بعض هذه المقررات، سائلاً الله- عز وجل- أن ينفع بهذه الكلمة الموافقين والمخالفين على حد سواء، وأن يجعل الإخلاص والصواب حليفنا فيما نأتي ونذر، إنه ولي ذلك والقادر عليه، اللهم آمين.

ورغم شيوع مقررات هذين البيانين واستفاضة العلم بهما، فقد رأيت من المناسب أن أعرف بها بإجمال بين يدي هذه الوقفات والمداخلات، حتى تتسنى المتابعة وتحصل الفائدة لمن لم يسبق له اطلاع عليها، أو لمن يعيشون خارج المجتمعات الغربية لكنهم يهتمون بأمر المسلمين حيثما كانوا، ويحرصون على بذل النصيحة لهم أينما وجدوا.

وموضع المراجعة في ذلك ما صدر في البيانين:

[بيان المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، وبيان مؤتمر رابطة علماء الشريعة] من القول بإباحة القروض الربوية لتملك بيوت للسكن خارج ديار الإسلام، وفقًا لما يجري عليه العمل في المجتمعات الغربية؛ حيث جرت العادة أن يتولى البنك إقراض المشتري ثمن البيت، ويقسط هذا الثمن أقساطًا طويلة المدى، ويأخذ على ذلك فائدة مركبة قد يبلغ بها القرض في نهاية المدة أضعافًا مضاعفة، وذلك تنزيلاً للحاجة منزلة الضرورة في إباحة المحظورات، أو تعويلاً على ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة وتلميذه محمد من القول بجواز التعامل بالربا في دار الحرب.

فقد جاء في البيان الختامي لمؤتمر رابطة علماء الشريعة الذي عقد بالولايات المتحدة ما يلي:

- إن الطريقة المتاحة حاليًا لتملك السكن عن طريق التسهيلات البنكية بسداد الثمن إلى البائع وتقسيطه على المشتري هو في الأصل من الربا، ولا يجوز للمسلم الإقدام عليه إذا وجد بديلاً شرعيًا يسد حاجته؛ كالتعاقد مع شركة

تقدم تمويلاً على أساس بيع الأجل أو المرابحة أو المشاركة المتناقصة أو غيرها.

- إذا لم يوجد أحد البدائل المشروعة، وأراد المسلم أن يمتلك بيتًا بطريق التسهيلات البنكية، فقد ذهب أكثر المشاركين إلى جواز التملك للمسكن عن طريق التسهيلات البنكية، للحاجة التي تنزل منزلة الضرورة؛ أي لا بد أن يتوافر هذان السببان: أن يكون المسلم خارج دار الإسلام، وأن تتحقق فيه الحاجة لعامة المقيمين في خارج البلاد الإسلامية لدفع المفاسد الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والدينية، وتحقيق المصالح التي يقتضيها المحافظة على الدين والشخصية الإسلامية، على أن يقتصر على بيت للسكنى الذي يحتاج إليه، وليس للتجارة أو الاستثمار.

وفي البيان الختامي الصادر عن المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث بعد أن حث على الاجتهاد في إيجاد البدائل الشرعية، أو مفاوضة البنوك الربوية لتحويل هذه المعاملة إلى صيغة مقبولة شرعًا، نص في فقرته الرابعة من قراره رقم (٢/ ٤) على ما يلي:

- وإذا لم يكن هذا ولا ذاك ميسّرًا في الوقت الحاضر، فإن المجلس في ضوء الأدلة والقواعد والاعتبارات الشرعية لا يرى بأسًا من اللجوء إلى هذه الوسيلة، وهي القرض الربوي لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكناه هو وأسرته، بشرط ألا يكون لديه بيت آخر يغنيه، وأن يكون هو مسكنه الأساسي، وألا يكون عنده من فائض المال ما يمكنه من شرائه بغير هذه الوسيلة.

هذا، ولقد ظل جمهور أهل الفتوى زهاء ربع قرن من الزمان على المنع من هذه المعاملة؛ لما تتضمنه من الربا الجلي القطعي (ربا القروض).

وقد تقرر عند أهل العلم قاطبة أن تحريم الربا مما علم من دين الإسلام بالضرورة، وأن فوائد البنوك هي الربا الحرام، وأنه لا يحل الربا إلا الضرورات؛ لكن استفسارات عديدة وردت من كثير من المستفتين المقيمين خارج ديار الإسلام في أماكن شتى مشفوعة- كما ذكروا- بالمزيد من التوضيحات التي تبرز الحاجة وتذكر المصالح المرتقبة، حملت نفرًا من أهل الفتوى على تغيير اجتهادهم في هذه المعاملة، والترخيص فيها لعموم الحاجة إليها؛ إعمالاً لقاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والظروف، واعتمادًا على ما سبقت الإشارة إليه من التخريجات الفقهية.

مدارس علمية وليست معركة حزبية:

وقبل أن نشرع في وقفاتنا وتعقيباتنا على مقررات هذين البيانين، أود أن أشير إلى المنطلق الذي ينبغي أن يحكم مثل هذه المداخلات والتعقيبات أو تلك البحوث والدراسات، وهو النصيحة لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، فينبغي إذن أن لا تخرج عن الإطار الفقهي البحت الذي يتمحض مدارسة علمية، بعيدًا عن التهييج والإثارة، أو التقاذف بالتهم والمناكر، فإن ممن شاركوا في هذا المؤتمر من هم من أصحاب الفضل والسابقة، ولهم بلاء في نصرة الدين، وبعضهم ممن تقلدوا أوسمة إبان سنوات القهر التي عاشتها الأمة في النصف الثاني من هذا القرن، ودفعوا من مهج قلوبهم ونور عيونهم، ومن أمنهم واستقرار حياتهم، ثمن

تصلبهم في دينهم، واستمساكهم بالحق، ووفائهم لمنهج الله تعالى، فلا ينبغي إذن أن يتجاوز الحديث حدود الأدب الذي التزمه سلفنا الصالح فيما وقع بينهم من اختلافات علمية، ولا ينبغي أن يحمل الخلاف العلمي على تجاوز أو استطالة في أعراض المخالفين، مهما بدا للناظر من خطأ في اجتهاداتهم، أو زلل في منهج استنباطهم، فقد حفظنا من تراث أسلافنا رضوان الله عليهم **«أن لحوم العلماء مسمومة، وأن سنة الله في هتك أستار منتقصيهم معلومة، وأن من أطلق لسانه في أهل العلم بالثلب، ابتلاه الله قبل موته بموت القلب»**!

وإن هذا التجاوز فضلاً عما يفضي إليه من التهارج وفساد ذات البين، فإنه يتضمن من البغي والظلم ما لا يجترئ على تحمل تبعاته أحد يخاف الله، ويعلم أنه ملاقيه! ويزداد الأمر قبحًا إذا دخلت الأهواء الحزبية على الطريق، فيقبل الأمر أو يرفض لموافقته لاختيارات هذا الحزب أو ذاك، فإن ذلك لعمر الحق سوءة ومثلبه، وتغرير بالعمل كله! وقد يكون المخطئ الذي تجرد في نظره لله تعالى أرضى لله من المصيب الذي زاحمت تجرده أهواء حزبية وعلائق تنظيمية!

ومن ناحية أخرى فإننا نقدر الباعث الذي حمل من أصدروا هذه البيانات على ما ذهبوا إليه من القول بإباحة هذا الأمر؛ وهو المحافظة على الضمير الديني عند عموم المسلمين إذا كان في الأمر متسع لذلك، واتباع ما نقل من هديه ﷺ من أنه: **«مَا خُيِّرَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا، فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ»**[1].

---

(١) متفق عليه، البخاري ح(٣٥٦٠)، ومسلم ح(٢٣٢٧).

نحسب أن هذا وحده هو الباعث، ولا نقر ما يرميهم به الغاضبون من التميع العقدي أو الجرأة على الله ورسوله! فما عرفنا كثيرًا منهم إلا صادعين بما يعتقدون أنه الحق، لا يبالون في ذلك بغضب أحد من الناس أو برضاه- نحسبهم كذلك والله حسيبهم ولا نزكي على الله أحدًا- فإن هم أصابوا بعد ذلك فنرجو أن يؤتيهم الله أجرهم مرتين، وإن هم أخطأوا فنرجو أن لا يحرموا ثواب المجتهد المخطئ، وإن كان هذا لا يمنع من مخالفتهم والاستدراك عليهم؛ بل وتخطئتهم في بعض ما ذهبوا إليه إذا لزم الأمر، فقد تعلمنا منهم ومن أمثالهم: أن النصيحة حق لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، وأن النصيحة يجب أن تبذل في أحسن حال، وأن تُقبل على كل حال، وحفظنا عنهم وعن أمثالهم مقولة ابن القيم -رحمه الله- عن شيخه الهروي: «شيخ الإسلام حبيب إلينا، ولكن الحق أحب إلينا من شيخ الإسلام»! فأرجو أن تتسع صدورهم لذلك، وأن يحملوا ما نسطره في هذه الرسالة على أحسن محامله، والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

المبحث الثاني

المرتكزات الفقهية للمجيزين لشراء البيوت عن طريق القروض الربوية

لقد اعتمد البيانات في إباحتها لشراء البيوت خارج دار الإسلام وفقًا لما قدم من بحوث وما دار حولها من مناقشات على المرتكزات الآتية:

- ما نُسب إلى الإمام أبي حنيفة وبعض أهل العلم من جواز التعامل بالعقود الفاسدة في دار الحرب، ومن ذلك التعامل بالربا، ويلاحظ خلو البيان الختامي لمؤتمر رابطة علماء الشريعة من الإشارة إلى هذا المرتكز، وإن كانت أوراقه العلمية ومناقشاته الفقهية قد تضمنت ذلك بوضوح، على خلاف ما كان في البيان الختامي الصادر عن المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث الذي تضمن التنصيص صراحة على هذا المرتكز.

- قاعدة تنزيل الحاجات منزلة الضرورات في إباحة المحظورات، ولما كان المسكن إحدى الحاجات الضرورية التي لا بد من توفيرها سواء بالاستئجار أو بالتملك، وكان الاستئجار لا يخلو من عقبات كثيرة، فإن هناك حاجة عامة للمسلمين في هذا البلد إلى هذه المعاملة؛ تحقيقًا لمصالح غالبة، ودفعًا لمفاسد راجحة، ولذلك فإنه يصار إلى القول بجواز الاقتراض بالربا لتحقيق هذه المصالح ودفع هذه المفاسد.

- ما يتصل بالقاعدة السابقة مما هو مقرر فقهًا من أن ما حُرم سدًّا للذريعة

أبيح للحاجة، أما ما حُرم لذاته فإنه لا تحله إلا الضرورات، ولما كان المحرم لذاته هو أكل الربا، فإنه هو الذي لا تحله إلا الضرورات، أما ما وراء ذلك من إيكال الربا أو كتابته أو الإشهاد عليه فهو محرم سدًّا للذريعة؛ لذلك فإنه تحله الحاجات.

- إن المسلم غير مكلف شرعًا أن يقيم أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها مما يتعلق بالنظام العام في مجتمع لا يؤمن بالإسلام؛ لأن هذا ليس في وسعه، وتحريم الربا هو من هذه الأحكام التي تتعلق بهوية المجتمع وفلسفة الدولة واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي، وإنما يطالب المسلم بإقامة الأحكام التي تخصه فردًا مثل أحكام العبادات، وأحكام المطعومات والمشروبات والملبوسات، وما يتعلق بالزواج والطلاق والرجعة والعدة والميراث وغيرها من الأحوال الشخصية، بحيث لو ضيق عليه في هذه الأمور، ولم يستطع بحال إقامة دينه فيها وجب عليه أن يهاجر إلى أرض الله الواسعة ما وجد إلى ذلك سبيلاً.

- ما يؤدي إليه عدم التعامل بهذه العقود الفاسدة -ومنها الربا في دار الحرب- من أن يكون التزام المسلم بالإسلام سببًا لضعفه اقتصاديًّا وخسارته ماليًّا، والأصل أن الإسلام يقوي المسلم ولا يضعفه، ويزيده ولا ينقصه، وينفعه ولا يضره.

- المصالح الراجحة التي تترتب على القول بإباحة تملك البيوت على هذا النحو: من المحافظة على الدين والشخصية الإسلامية، وتحسين أحوال المسلمين

المعيشية، والتحرر من الضغوط الاقتصادية عليهم؛ ليقوموا بواجب الدعوة ويساهموا في بناء المجتمع العام، حتى يرتفع مستواهم، ويكونوا أهلاً للانتماء إلى خير أمة أخرجت للناس، ويغدوا صورة مشرقة للإسلام أمام غير المسلمين.

هذه تقريبًا أهم المرتكزات الفقهية التي اعتمدت عليها البيانات في القول بجواز الاقتراض بالربا لتملك المساكن للمسلمين القاطنين في هذه المجتمعات.

المبحث الثالث: ملاحظات مبدئية على هذه المرتكزات الفقهية:

ولنا على هذه المرتكزات ملحوظات عامة، نود أن نوردها قبل أن نشرع في مناقشة هذه المرتكزات على التفصيل، وتتمثل هذه الملحوظات فيما يلي:

الملحوظة الأولى:

أن هذين القرارين قد جمعا بين مرتكزين أساسيين يجري كل منهما في مساق غير الذي يجري فيه الآخر:

- **ذلك أنه بناء على تخريج الحنفية لجواز التعامل بالربا وغيره من العقود الفاسدة في دار الحرب فإننا أمام معاملة جائزة ابتداء في حال السعة والاختيار؛ بل إذا استصحب فيها معنى إتلاف مال الحربي أو إضعاف شوكته فلا يبعد القول باستحقاق المثوبة عليها، واعتبارها من بعض أوجهها بابًا من أبواب الجهاد في سبيل الله تعالى!**

- **وبناء على المرتكز الثاني «تنزيل الحاجات منزلة الضرورات في إباحة المحظورات» فنحن أمام معاملة محرمة في الأصل ولا يرخص فيها إلا عند**

انعدام البدائل أو عدم كفايتها، وهذا الذي صرَّحتْ به البيانات الختامية للمؤتمرين- ولا تُباح إلا للضرورات، أو للحاجات الماسة التي تنزل منزلة الضرورات، وإذا كان هذا هو اختيار البيانين، فلا وجه للتعديل على كلام الحنفية في هذا المقام للفارق البين بين المسارين، فالمعاملة عند الأحناف جائزة ابتداء، سواء في ذلك حالة السعة والاختيار أو حالة الشدة والاضطرار، وعند أصحاب البيانين محرمة ابتداء، ولا يتأتى القول بها إلا عند انعدام البدائل ومسيس الحاجة إليها.

- ومن ناحية أخرى فإن ما ذهب إليه الأحناف لا ينطبق إلا على دار الحرب ولا يمتد حكمه ليشمل دار الإسلام، أما التخريج الثاني فإنه عام التطبيق يشمل دار الإسلام ودار الحرب على حد سواء، ومن ثم فإن هذا التخريج- لا سيما مع التركيز عليه في القرار الأخير وتجاهل الإشارة إلى التخريج الأول- يفتح الطريق لإعمال هذا الاجتهاد في بلاد المسلمين، فربما كانت الحاجة هنالك أمس والبدائل أضيق، فلا وجه لتخصيصه ببلاد الحرب وحدها، وإلا كان تخصيصًا بغير مخصص وتحكمًا بغير دليل.

الملحوظة الثانية:

ما يؤدي إليه هذا التوجه من إضعاف كل مبادرة جادة لتوفير بدائل إسلامية في المجتمعات الغربية تُغني المسلمين عن الربا والريبة، وتُحافظ لهم حقًا على الضمير الديني، لا من خلال تقليد أهل العلم في زلاتهم، ولا في اجتهاداتهم المرجوحة

الناشئة عن اختلال الواقع وصعوبات التكيف معه، ولا من خلال التوسع في إضفاء المشروعية على معاملات مشبوهة أو باطلة؛ بل من خلال إقامة مؤسسات مالية استثمارية تشمر عن ساعد الجد، وتوفر للمسلمين البديل الإسلامي الصحيح، وتثبت أقدامهم على طريق المحافظة على الهوية، وعدم الانصهار في المجتمعات الغربية، وتحقق تقوية المسلمين عامة لا آحادًا وأفرادًا، وعلى الدوام لا في فترات محدودة من الزمان، وعلى أصل يرتكز ويبنى عليه لا على حوائط لا تستر إلا أصحابها! وأستعير في هذا المقام ما قاله صاحب الفضيلة الدكتور يوسف القرضاوي في رسالته القيمة (فوائد البنوك هي الربا الحرام) التي كتبها ردًّا على مفتي مصر السابق عندما أفتى بإباحة الفوائد المصرفية، وهو يبين دور بعض الزلات العلمية في تعويق الصحوة الإسلامية وضرب مؤسساتها: «وأعجب شيء اندفاع بعض العلماء المرموقين إلى هذا التيار ليسهموا في ضرب الفكرة الإسلامية والصحوة الإسلامية والمؤسسات الإسلامية من حيث لا يشعرون ولا يقصدون!!» (فوائد البنوك هي الربا الحرام: ٢٦).

الملحوظة الثالثة:

أن المنحى الفقهي الذي نحا إليه المؤتمر يفتح الطريق أمام سلسلة قادمة من الترخصات المطلوبة لحاجات يرى أصحابها أنها ملحة، وأنها تنزل منزلة الضرورات في إباحتها للمحظورات، ولا يملك من فتح الباب في هذه إلا أن يفتحه في تلك، وإلا اتهم بالتناقض والتفريق بين المتماثلات، ذلك أن فتح الباب

للتعامل بالعقود الفاسدة في دار الحرب لن يقف عند حدود التعامل بالربا وحده؛ بل سيتجاوزه إلى التعامل في سائر المحرمات، فالذين قالوا بجواز التعامل بالربا في دار الحرب قالوا بجواز بيع المحرمات فيها كالخنزير والخمر والأصنام، وستأتي الإشارة إلى ذلك بالتفصيل عند مناقشة مذهب الأحناف في هذه القضية.

ومن ناحية أخرى فإن تطبيق قاعدة (تنزيل الحاجات منزلة الضرورات في إباحة المحظورات) ليس خاصًا بقضية المساكن وحدها؛ بل لا بد في الغالب أن يمتد ليشمل المطعوم والمشروب والملبوس، وسائر ما يحتاج الناس إليه في تقلبهم وفي معايشهم: زُرَّاعًا أو صُنَّاعًا أو تُجَّارًا أو عُمَّالاً أو طلابًا، فإذا لم يضبط مفهوم الحاجة ولم يحكم القول في شرائطها فتحنا بابًا واسعًا إلى خلع الربقة، والتفلت من كثير من قيود التكليف، بما يتوهم أنه من قبيل المصالح أو الحاجات، وهو في حقيقته لا يعدو أن يكون من جنس الأهواء والشهوات!

وبعد هذه الملاحظات العامة، نشرع في إيراد أهم ما بدا لنا على هذه المرتكزات من ملاحظات وتعقيبات، سائلين الله تعالى العون والتوفيق والسداد، وذلك على التفصيل التالي.

المبحث الثالث

وقفات متأنية مع مرتكزات المجيزين لشراء البيوت في المجتمعات الغربية بالقروض الربوية

أولا: المرتكز الأول: الاستدلال بما ذهب إليه الأحناف من جواز التعامل بالربا في دار الحرب

وقد أشار إلى هذا المرتكز من قبل الدكتور مصطفى الزرقا- رحمه الله- في عدة فتاوى صدرت عنه، أشار إليها صاحب الفضيلة الدكتور عبد الستار أبو غدة في ورقته المقدمة إلى المؤتمر، كما اعتمد عليه المؤتمران فيما انتهيا إليه من القول بإباحة هذه المعاملة، وإن كان البيان الأخير لمؤتمر رابطة علماء الشريعة قد خلا في صياغته من الإشارة إليه، ولكن ما دار في المؤتمر من مناقشات، وما قُدم فيه من أوراق يؤكد اعتبار هذا المرتكز، والتعويل عليه في تبني هذا الموقف.

ولنا على هذا المرتكز جملة من الوقفات نوجزها فيما يلي:

الوقفة الأولى:

إن أحدًا من المستدلين به لم يناقش مذهب الأحناف في هذه المسألة من حيث المبدأ قوة أو ضعفًا، صوابًا أو خطأً، وكأنه انطلق من مسلمة تمثلت في أن الآراء الفقهية كافة ما دامت منسوبة إلى الأئمة المتبوعين فإنها تدخل بذلك في إطار القبول العام، ويمكن الاعتماد عليها، وبناء المواقف على أساسها، أيًا كان حظها من النظر، وهذا خلاف المعروف عند أهل العلم؛ إذ الأصل فيما تنازع الناس

فيه أن يرد إلى الله ورسوله، كما قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾[1]. ولا أحسب أنه يغيب عن جل من أجازوا هذه المعاملة ما قرره علماء الأصول في قولهم:

وليس كل خلاف جاء معتبرًا إلا خلاف له حظ من النظر

وقد تعلمنا منهم ومن أمثالهم أن الحق لا يُعرف بالرجال، وإنما يُعرف الرجال بالحق، وكثيرًا ما ردَّدوا على مسامعنا هذه المقولة: «اعرف الحق تعرف أهله»!

الوقفة الثانية:

أن ما ذهب إليه الأحناف في هذه المسألة معارض بما ذهب إليه الجمهور من القول بأن حرمة الربا لا تتغير بتغير الأماكن، فالربا حرام فوق كل أرض وتحت كل سماء، فلا يحل للمسلم أن يعامل الحربيين بالربا أخذًا أو إعطاءً، وأدلتهم أقوم قيلاً وأهدى سبيلاً، ومن هذه الأدلة:

- إطلاقات النصوص الواردة في تحريم الربا والتي لم تقيده بمكان دون مكان، ولا بفريق من الناس دون فريق.

- أن حرمة الربا ثابتة في حق الكفار كما هي ثابتة في حق المسلمين على الصحيح من أقوال أهل العلم في مخاطبة الكفار بالحرمات، وقد قال تعالى: ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾[2]، وقال تعالى:

---

(١) سورة النساء: ٥٩.

(٢) سورة النساء: ١٦١.

﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾[1]، وهذه الآية نص في مخاطبتهم بفروع الشريعة كما يقول القاضي أبو بكر بن العربي في أحكام القرآن (١/ ٦٤٧)، ومتى كانت المحرمات أمرًا خاصًّا بالمسلمين في ديار الإسلام، فإذا خرجوا منها استحلوا محارم الله! والنبي ﷺ يقول: «اتَّقِ اللهَ حَيْثُمَا كُنْتَ»؟! (رواه أحمد من حديث أبي ذر، راجع: صحيح الجامع الصغير: ج١، حديث رقم ٩٧)[2].

- قياس حرمة الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب على حرمته بين المسلم وبين المستأمن في دار الإسلام، فإن المستأمن في دار الإسلام يجري تحريم الربا بينه وبين المسلم إجماعًا (راجع: المجموع للنووي: ٩/ ٤٤٣، والمغني لابن قدامة: ٤/ ٣٩)، وممن نقل هذا الإجماع الأحناف أنفسهم (راجع: حاشية ابن عابدين: ٥/ ١٨٦)، فكذلك إذا دخل المسلم دار الحرب بأمان، وإلا فهو التناقض الذي لا مهرب منه.

- ما يفضي إليه تحريم الربا في علاقة المسلم بالمسلم، وإباحته في علاقة المسلم بالحربي، من التشبه باليهود في تحريمهم الربا في علاقة اليهودي باليهودي، وإباحته في علاقته مع الأميين! ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ

---

(١) سورة المائدة: ٥.

(٢) رواه أحمد (٥/ ١٥٤)، والترمذي ح(١٩٨٧).

سَبِيلٌ﴾[1]، وقد جاء في سفر التثنية الإصحاح الثالث والعشرين والمنسوب إلى موسى -عليه السلام: «لا تقرض أخاك ربًا، ربا فضة أو ربا طعام أو ربا شيء مما يقرض بربا»، وفيه: «للأجنبي تقرض بربا، ولكن لأخيك لا تقرض بربا، لكي يباركك الرب إلهك»، فضلاً عما فيه من الازدواجية والتطفيف الذي تلفظه الفِطَر وتنكره العقول السوية، ولقد أشار صاحب الفضيلة العلامة الدكتور القرضاوي لهذا المعنى في كتابه القيم (فوائد البنوك هي الربا الحرام) عندما قال: «ومن فضل الإسلام على البشرية أنه حرم الربا تحريمًا جازمًا؛ بل حرم كل ما يفضي إليه أو يساعد عليه، ولم يقل ما قالته التوراة المحرفة من تحريم الربا في معاملة الإسرائيليين بعضهم لبعض، وإباحته إذا تعاملوا مع الآخرين؛ بل حرمه في كل تعامل مع مسلم أو غير مسلم، فالإسلام لا يتعامل بوجهين، ولا يكيل بكيلين» (فوائد البنوك هي الربا الحرام: ١٩) وأحسب أن الإسلام هو الإسلام، وأنه لا يزال لا يتعامل بوجهين، ولا يكيل بكيلين!

الوقفة الثالثة:

أن أدلة الحنفية فيما ذهبوا إليه من جواز التعامل بالعقود الفاسدة في دار الحرب لا تخلو من مقال؛ بل هي عند التحقيق ضعيفة ومتهافتة:

- فحديث مكحول: «لَا رِبَا بَيْنَ مُسْلِمٍ وَحَرْبِيٍّ فِي دَارِ الْحَرْبِ»، الذي يعد عمدة أدلتهم في هذا المقام رده أهل العلم بالحديث والفقه معًا، فقد قال فيه

(١) سورة آل عمران: ٧٥.

الشافعي: «وما احتج به أبو يوسف لأبي حنيفة ليس بثابت فلا حجة فيه» (سير الأوزاعي للشافعي: ٧/ ٣٥٩)، وقال الزيلعي: «غريب»، أي لا أصل له، وقال فيه النووي: «مرسل ضعيف فلا حجة فيه» (المجموع للنووي: ٩/ ٣٩٢). وقال العيني في البناية: «هذا حديث غريب ليس له أصل مسند» (الدراية في تخريج أحاديث الهداية: ٢/ ١٥٨). وقال ابن قدامة في المغني: «وخبرهم مرسل لا نعرف صحته، ويحتمل أنه أراد النهي عن ذلك، ولا يجوز ترك ما ورد بتحريمه القرآن وتظاهرت به السنة وانعقد الإجماع على تحريمه بخبر مجهول لم يرد في صحيح ولا مسند ولا كتاب موثوق به» (المغني: ٤/ ٤٦).

وعلى فرض ثبوته فإنه يحتمل النهي؛ وذلك كقوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾[1].

قال النووي -رحمه الله تعالى: «والجواب عن حديث مكحول أنه مرسل ضعيف فلا حجة فيه، ولو صح لتأولناه على أن معناه لا يباح الربا في دار الحرب جمعًا بين الأدلة» (المجموع للنووي: ٩/ ٣٩٢).

والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال، أو يفهم في ضوء الأدلة القاطعة التي تحرم الربا؛ إذ لا يجوز ترك هذه الأدلة لخبر مجهول لم يرد في كتاب من كتب السنة.

---

(١) البقرة: ١٩٧.

- واستشهادهم بعدم رد النبي ﷺ لربا العباس إلا يوم فتح مكة، رغم أنه كان مسلمًا بمكة من قبل، وكان تحريم الربا يوم خيبر، ولم يرد ما كان منه من ربا منذ إسلامه بمكة، وقد كانت يومئذ دار حرب إلى أن أصبحت بفتحها دار إسلام، وأن في ذلك دليلاً على جواز الربا في دار الحرب، موضع نظر كذلك بل ضعيف، وأول ما يرد عليه: أنه لو صح هذا التخريج وكان العباس يتعامل بالربا في مكة؛ لأنها كانت دار حرب، فكيف يفسرون استمراره على الربا بعد فتح مكة وتحولها إلى دار إسلام منذ السنة الثامنة من الهجرة حتى كانت خطبة الوداع في السنة العاشرة؟! إن موقف العباس -رضي الله عنه- محتمل للعديد من التخريجات نذكر منها:

- أن تكون هذه الحالة واقعة عين خاصة بالعباس وحده، لملابسات أحاطت بإقامته في مكة يومئذ وهي دار كفر، وقد أباح له النبي صلى الله عليه وسلم ما هو أعظم من ذلك؛ كإظهار الشرك، وإعلان الكفر في مكة أمام المشركين.

- أن يكون الحديث عما كان له من ربا قبل ذلك؛ إذ ليس هناك ما يدل على أن العباس ؓ قد استمر على الربا بعد إسلامه.

- ولو سلم استمراره عليه فقد لا يكون عالمًا بالتحريم لإقامته بمكة وبعده عن مهبط الوحي بالمدينة، فأراد النبي صلى الله عليه وسلم إنشاء هذه القاعدة وتقريرها يومئذ، وقد أشار إلى هذا التخريج والذي قبله السبكي في تكملته للمجموع شرح المهذب (٩/ ٣٩٢).

- أن يكون الربا الذي كان يتعامل به العباس مع أهل مكة يومئذ هو ربا الفضل، وليس ربا الديون الذي استفاض تحريمه، وتحريم ربا الفضل مما أنشأته السنة، ولم يكن تحريمه شائعًا معلومًا لجميع الصحابة، فقد كان تحريمه يوم خيبر في السنة السابعة من الهجرة، يدل على ذلك ما روي عن ابن عباس من قوله: «لَا رِبَا فِي بَيْعٍ يَدٍ بِيَدٍ، إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ»، وبهذا فقد يكون تعامل العباس به في مكة؛ لأنه لم يبلغه تحريمه.

- وربما لأن تحريم الربا لم يكن قد استقر يومئذ حتى نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾(١)، وذلك بعد إسلام ثقيف سنة تسع من الهجرة، أي قبيل حجة الوداع، فكان العباس يتعامل به في مكة من قبل حتى أحكم الله تحريمه مع نزول هذه الآية الكريمة، ولعل مما يدعم هذا القول ما ذهب إليه بعض أهل العلم من أن تحريم الربا كان على سبيل التدرج، وأن آخر آيات الربا نزولاً آيات سورة البقرة، وبها أحكم التحريم حيث نصت نصًّا قاطعًا على تحريم كل زيادة على رأس المال؛ بل ورد أن هذه الآية هي آخر آي القرآن نزولاً، فقد أخرج البخاري عن ابن عباس قوله: «آخر آية نزلت على النبي صلى الله عليه وسلم آية الربا»، وأخرج البيهقي عن عمر مثله (راجع في هذه التخريجات أحكام التعامل بالربا للدكتور نزيه حماد: ٢٨- ٣٢).

---

(١) البقرة: ٢٧٨.

- ومن ناحية أخرى فإنه لم ينقل قط أن الصحابة تعاملوا بالربا بينهم وبين أهل الحرب، ولو فهم الصحابة جواز التعامل بالربا مع الحربيين لنقل ذلك عنهم، فدل عدم النقل على عدم دلالة هذا الحديث على الجواز.

- ومما هو جدير بالتأمل في هذا المقام أن الأحناف يعتبرون دلالة العام على أفراده دلالة قطعية، ولا يجيزون تخصيصه ابتداء بالدليل الظني كخبر الواحد أو القياس؛ لأن عام القرآن والسنة المتواترة قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وما كان كذلك لا يصح تخصيصه بالظني، ولأن التخصيص عندهم تغيير، ومغير القطعي لا يكون ظنيًا، وقد ردوا بهذه القاعدة كثيرًا من النصوص الصحيحة والصريحة كردهم ما جاء في حديث فاطمة بنت قيس من أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، وذلك إعمالاً للعموم الوارد في قوله تعالى بشأن المطلقات: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾(١)، ولسنا هنا بصدد مناقشة هذه القاعدة وبيان أن جمهور أهل العلم على خلافها، ولكن السؤال الذي نطرحه في هذا المقام: لم خالف الأحناف في هذه المسألة مذهبهم في دلالة العام فقبلوا بتخصيص العمومات القاضية بتحريم الربا بأدلة لا ترقى إلى مستوى الاحتجاج بها ثبوتًا أو دلالة؟

أما استشهادهم بأن أموال الحربيين على أصل الحل، فهي مباحة للمسلم بلا

---

(١) الطلاق: ٦.

عقد، فأولى أن تباح بالعقد الفاسد؛ لأن هذا على رضًا منهم، ولا يتضمن غدرًا بهم، فهو بدوره ضعيف وموضع نظر، ووجه ضعفه ما يلي:

- أنه منقوض بأن الحربي إذا دخل دار الإسلام بأمان فلا يجوز للمسلم أن يعامله بالربا اتفاقاً، ولو صح ما ذكروه لكان مطردًا في دار الإسلام وفي دار الحرب على حد سواء، فإن قالوا: إنه قد استفاد العصمة بدخوله دار الإسلام، فأصبحت أمواله معصومة، وخرجت بذلك عن مقتضى الإباحة الأصلية التي أباحت للمسلم أخذ الزيادة منه في دار الحرب! قلنا: وكذلك الأمر عندما دخل المسلم دارهم بأمان فإنهم يستفيدون العصمة بذلك، وتصبح أموالهم في مواجهته أموالاً معصومة، فإن رفعها الرضا هنا فليرفعها كذلك في دار الإسلام، وإلا فهو التناقض الذي لا مهرب منه! وتفريق الأحناف بين الأمانين: أمان الحربي في دار الإسلام، وأمان المسلم في دار الحرب، حيث يجعل الأول العصمة متبادلة بينه وبين أهل الإسلام، ويقصرها الثاني على عصمة أموال المسلم فقط في مواجهة الحربيين بينما تبقى أموال الحربيين بالنسبة له على أصل الإباحة لا وجه له؛ إذ كيف يكون الكسب المحرم إذا تراضيا عليه غدرًا مرة ولا يكون غدرًا أخرى، كيف يكون تعامله بالربا مع الحربي المستأمن في دار الإسلام غدرًا ولا يكون نفس التصرف مع الحربي المستأمن في دار الحرب غدرًا كما يقول الدكتور نزيه حماد؟! (راجع أحكام التعامل بالربا للدكتور نزيه حماد: ٢٦).

- أنه لا يلزم من إباحة أموالهم بالاغتنام إباحتها بالعقود الفاسدة، فإن أبضاع نسائهم تباح بالاغتنام ولا تباح بالعقود الفاسدة، وقد نوقش هذا الجواب بالتفريق بين الأبضاع وبين الأموال، فالأبضاع لا تباح إلا بالطريق الخاص، ولا تستباح بالإباحة، بخلاف الأموال فإنها تستباح بالإباحة، أو بطيب أنفس أصحابها.

- أن هذا التعليل -إذا سلمنا بصحته جدلاً- قاصر على حالة أخذ المسلم الفضل من الحربي، ولكنه لا يصلح إذا عكس الأمر وكان الحربي هو الذي يأخذ الفضل من المسلم، كما هو الحال في هذه النازلة شراء البيوت عن طريق الاقتراض الربوي من الحربيين.

أما استدلالهم بمراهنة أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- للمشركين على ظهور الروم على فارس، بعلم النبي صلى الله عليه وسلم وإقراره، فإنه موضع نظر، وقد أجاب أهل العلم عنه بعدة أجوبة، منها:

- أنه منسوخ بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الغَرَر والقمار، وذكر من قال ذلك أنه قد جاء في بعض روايات الحديث عن نياز بن مكرم الأسلمي: «قال ناس من قريش لأبي بكر: فذلك بيننا وبينكم، زعم صاحبك أن الروم ستغلب فارس في بضع سنين، أفلا نراهنك؟ قال: بلى، وذلك قبل تحريم الرهان»(١)، وقد روى الإمام أحمد وأهل السنن من حديث أبي هريرة قول

(١) رواه البخاري في التاريخ الكبير (٨/ ١٣٩)، والترمذي ح(٣١٩٤).

النبي ﷺ: «لَا سَبَقَ إِلَّا فِي نَصْلٍ أَوْ خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ»[1]، وهو ما ذهب إليه أصحاب مالك والشافعي وأحمد (الفروسية لابن القيم: ٦).

- عدم التسليم بحرمة هذا الرهان وفساد عقده، فالمحرم من الرهان هو الرهان الباطل الذي لا منفعة فيه للدين، أما الرهان على ما فيه ظهور أعلام الإسلام وأدلته وبراهينه؛ كرهان أبي بكر فهو مشروع؛ بل هو أولى بالمشروعية من الرهان على النضال وسباق الخيل والإبل! (المرجع السابق: نفس الموضع).

- عدم التسليم بإجازة النبي صلى الله عليه وسلم لما جاء من المال عن هذا الطريق، لما روي من أن أبا بكر لما قمرهم وأخذ الخطر جاء به إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأمره أن يتصدق به، وقد استدل سفيان بظاهر هذا على أنه لو كان ذلك طيبًا لما أمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتصدق به. (راجع السير الكبير: ٤/ ١٤١١).

أما استدلالهم بما روي من قوله صلى الله عليه وسلم: «أَيُّمَا دَارٍ قُسِمَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَهِيَ عَلَى قَسْمِ الْجَاهِلِيَّةِ»[2]، وقولهم: إن ما وقع في دار الجاهلية من قسمة الميراث فإنه يمضي وإن كان مخالفًا لأحكام الإسلام، ويقاس على ذلك المعاملة بالربا فهو استدلال ضعيف؛ لأنه يحتمل أن معناه أن ما تم بين المشركين من عقود قبل الإسلام لا تنقض ولا يتعرض لها، فيخرج بهذا الاحتمال ما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عباس: «كُلُّ قَسْمٍ قُسِمَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَهُوَ عَلَى مَا قُسِمَ لَهُ، وَكُلُّ قَسْمٍ أَدْرَكَهُ الْإِسْلَامُ فَهُوَ عَلَى قَسْمِ الْإِسْلَامِ»[3].

---

(١) رواه النسائي ح(٣٥٨٥)، وأبو داود ح(٢٥٧٤)، والترمذي ح(١٧٠٠)، وابن ماجه ح(٢٨٧٨).

(٢) رواه مالك في الموطأ ح(١٤٦٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (٩/ ١٢٢).

(٣) رواه أبو داود ح(٢٩١٤)، وابن ماجه ح(٢٤٨٥).

وبعد: فهذه هي جملة أدلة الأحناف على ما ذهبوا إليه، وقد رأينا فيها من ضعف، الأمر الذي لا يصح معه تقييد النصوص الجلية القاطعة الواردة في تحريم ربا النسيئة بمثل هذه الاحتمالات الضعيفة، ومن أجل هذا لم تقبل بقية المذاهب المتبوعة رأي الأحناف في هذه المسألة؛ بل رده كذلك أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة- رحمه الله.

أما ما ذكر من أنه كم من اجتهادات لم يقبل بها السواد الأعظم من أهل العلم في زمانها، ثم فاءت الأمة إليها، ووجدت فيها مخرجًا من أزماتها بعد حين من الدهر، وذلك كاجتهادات شيخ الإسلام في باب الطلاق الثلاث، والحلف بالطلاق ونحوه، فهو حق في ذاته، لكن المنازعة في صلاحيته للتطبيق في هذا المقام؛ إذ لا يخفى أن اجتهادات شيخ الإسلام في هذه المسائل لم تُقبل لمجرد أن شيخ الإسلام قال بها؛ بل لما لاحظه من اعتبرها من قوة أدلتها، وسبق بعض السلف الصالح من القرون الفاضلة إلى القول بموجبها، فأرجو الانتباه إلى الفارق بين المسألتين!

هل ورد في المذاهب الأخرى قول بإباحة الربا مع الحربي في دار الحرب؟

لقد ورد عن بعض الأئمة المتبوعين ما يفيد جواز ذلك عند انعدام الأمان بين المسلم والحربي، فقد نص على ذلك مجد الدين ابن تيمية في المحرر حيث قال: «الربا محرم في دار الإسلام والحرب، إلا بين مسلم وحربي لا أمان بينهما» (المحرر: ١/ ٣١٨)، كما ورد ذكره كذلك عن آخرين من علماء الحنابلة، كما ورد

عن بعض علماء المالكية القول بكراهية ذلك وعدم تحريمه، ففي البيان والتحصيل لابن رشد الجد قوله: «وكذلك الربا مع الحربي في دار الحرب مكروه، وليس بحرام؛ لأنه لما جاز له أن يأخذ من ماله ما لم يؤتمن عليه لم يحرم عليه أن يربي معه فيه، وكره من أجل أنه لم يأخذه على الوجه الذي أبيح له أخذ ماله، وإنما أخذه بما عامله عليه من الربا» (البيان والتحصيل لابن رشد: ١٧/ ٢٩١).

ولا يخفى أن هذه النصوص لا تفيد من ذهبوا إلى القول بالحل في هذه النازلة لسببين:

الأول: أن فرض هذه النصوص انعدام الأمان بين المسلم والحربي، وهو خلاف فرض المسألة المعاصرة؛ لأننا نتحدث الآن عن معاملة تجري بيننا وبين قوم نعيش على أرضهم، وبيننا وبينهم حبال موصولة من الأمان والتعامل، وقد اتفق المجيزون والمانعون من هذه المعاملة على هذا القدر، فلم يقل أحد منهم إنه لا أمان بيننا وبين هذه المجتمعات، وفي تملك البيوت للسكنى أكبر دليل على تحقق مثل هذا الأمان.

الثاني: أن هذه الأقوال إنما تتحدث عن أخذ الربا من الحربي، ولا تتحدث عن إعطائه له، وما ورد من أقوال مطلقة في هذا المقام فهي محمولة على ذلك، ومن ذلك على سبيل المثال ما روي عن الإمام أحمد أنه قال: «لا يحرم الربا في دار الحرب» (الفروع لابن مفلح: ٤/ ١٤٧) فإنه محمول على الأخذ لا على الإعطاء، فقد علل ابن مفلح هذه الرواية بقوله: «لأن أموالهم مباحة، وإنما حظرها الأمان في دار الإسلام، فما لم يكن كذلك كان مباحًا» (المبدع شرح

المقنع: ٤/ ١٥٧) فدل هذا التعليل على اقتصار الحل على حالة الأخذ كما هو ظاهر، وفرض المسألة المعاصرة إعطاء الربا للحربي وليس أخذه منه، وتفصيل القول في ذلك نقدمه في الفقرة التالية.

الوقفة الرابعة:

ما يتضمنه مذهب الأحناف «جواز التعامل بالعقود الفاسدة في دار الحرب» من الأحكام واللوازم الفاسدة التي تنقض عرى المحرمات عروة عروة، والتي لا يقول بها من تبنى مذهبهم في هذه النازلة من المعاصرين، من ذلك على سبيل المثال:

- جواز التعامل بالربا مع من أسلموا في دار الحرب ولم يهاجروا، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من الحربيين، فقد جاء في الدر المختار: «وحكم من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر كحربي، فللمسلم الربا معه خلافًا لهم؛ لأن ماله غير معصوم، فلو هاجر إلينا ثم عاد إليهم فلا ربا اتفاقًا» (حاشية ابن عابدين: ٥/ ١٨٦). وفي بدائع الصنائع للكاساني عند حديثه عن شرائط جريان الربا: «ومنها: أن يكون البدلان متقومين شرعًا، وهو أن يكونا مضمونين حقًّا للعبد، فإن كان أحدهما غير مضمون حقًّا للعبد لا يجري فيه الربا، وعلى هذا الأصل يخرج ما إذا دخل المسلم دار الحرب، فبايع رجلاً أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا درهمًا بدرهمين، أو غير ذلك من البيوع الفاسدة في دار الإسلام، أنه يجوز عند أبي حنيفة، وعندهما لا يجوز؛ لأن العصمة وإن كانت ثابتة فالتقوم ليس بثابت عنده» (بدائع الصنائع: ٥/ ١٩٢)، فهل يلتزم بذلك من تبنى مذهبهم في هذه النازلة،

فيحل للمسلمين الوافدين أن يتعاملوا بالربا - إذا كانت الزيادة لهم - وغيره من العقود الفاسدة مع إخوانهم من المسلمين الجدد في هذه المجتمعات؟!

- ومن ذلك أيضًا ما يتضمنه مذهبهم من جواز تعامل المسلمين الجدد في هذه البلاد أخذًا وإعطاء ما داموا لم يهاجروا، سواء أكان ذلك مع نظرائهم من المسلمين الجدد أم مع بقية الحربيين؛ وذلك لارتباط العصمة عندهم بالدار ابتداء، وقد أشار إلى ذلك ابن عابدين في الحاشية في قوله: «يعلم مما ذكره المصنف مع تعليله أن من أسلما ثمة ولم يهاجرا، لا يتحقق الربا بينهما أيضًا» (حاشية رد المحتار: ٥/ ١٨٧)، ولا يخفى أن الهجرة لا سبيل إليها في هذه الأيام في الأعم الأغلب، فيتدينون طيلة حياتهم بدين لا أثر فيه لحرمة الربا؟!

- ومن ذلك أيضًا ما يتضمنه مذهبهم «جواز العقود الفاسدة في دار الحرب» من جواز القمار مع الكفار، وجواز بيع المحرمات إليهم؛ كالخمر والميتة ولحم الخنزير ما دامت وسيلة للحصول على أموالهم التي هي مباحة في الأصل، فهم لا ينظرون إلى فساد العقد في ذاته، وإنما ينظرون إلى كونه وسيلة إلى الحصول على أموال القوم وهي غير معصومة ولا متقومة ابتداء، وما هذه العقود إلا وسائل يسترضيهم بها، ويتجنب من خلالها الوقوع في الغدر في حصوله على أموالهم.

يقول السرخسي الحنفي في كتابه المبسوط: «وإن بايعهم المستأمن إليهم الدرهم بالدرهمين نقدًا أو نسيئة، أو بايعهم في الخمر والميتة والخنزير فلا بأس بذلك في قول أبي حنيفة ومحمد- رحمهما الله تعالى- ولا يجوز شيء من ذلك في قول أبي

يوسف -رحمه الله- لأن المسلم ملتزم أحكام الإسلام حيثما يكون، ومن حكم الإسلام حرمة هذا النوع من المعاملة» (المبسوط للسرخسي: ١٠/ ٩٥).

وفي فتح القدير للكمال بن الهمام: «فلو باع مسلم -دخل إليهم مستأمنًا- درهمًا بدرهمين حل، وكذا إذا باع منهم ميتة أو خنزيرًا أو قامرهم أو أخذ المال يحل كل ذلك عند أبي حنيفة ومحمد، خلافًا لأبي يوسف» (فتح القدير: ٧/ ٣٨)، فهل يقبل إخواننا المجيزون لهذه النازلة بهذا القول، ويجيزون للمسلم أن يتعامل في بيع المحرمات من الميتة والخمر ولحم الخنزير أو يجيزون له القمار في هذه المجتمعات؟! وهل لقائل أن يقول: إنه إذا أعيد الاعتبار لاجتهادات الأحناف في هذا الباب، فلن يمضي عقد من السنين حتى يتم تطبيع الحس الإسلامي وتطويع الضمير الديني للمقيمين في المجتمعات الغربية من المسلمين والمسلمات للتعامل بالربا، والتصالح مع الميسر، والتجارة في الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير وغيره من سائر المحرمات!!

الوقفة الخامسة:

حول مدى ملاءمة مذهب الأحناف للاستدلال به في هذه النازلة -أي للقول بحل شراء البيوت عن طريق القروض الربوية- ولنا على هذه الملاحظات التالية:

الأولى: أن القائلين بالترخص في هذه المعاملة لا يوافقون الأحناف في حكم التعامل بالربا في دار الحرب: فالأحناف يقولون بحله ابتداء في حال السعة والاختيار بناء على التوجيهات السابقة، والمترخصون يقولون بحرمته ابتداء أخذًا

بما عليه الجمهور، ولا يجيزونه إلا للضرورات، أو ما قام مقامها من الحاجات العامة، وقد صرحوا بذلك في كل بيان أصدروه، فافترق السبيلان فتنبه!

الثانية: أن القائلين بالترخص في هذه المعاملة لا تطيب أنفسهم أن يشاع عنهم القول بأنهم يطلقون وصف دار الحرب على المجتمعات الغربية إن لم يكن من قبيل الموقف الفقهي فمن قبيل السياسة الشرعية، ولا تطيب أنفسهم أن ينقل عنهم إلى العالم أنهم ينظرون لشبابهم وتجمعاتهم استباحة أموال الناس في هذه المجتمعات، وأنه إذا تجاوز المسلم دار الإسلام فقد حلت له أموال العالم، لا يتحرز إلا من الغدر والخيانة، لا فرق في ذلك بين ما كان في دار الأمان أو في دار الحرب، وذلك في وقت تشن فيه الغارة على الإسلام ودعاته، ودعاوى الإرهاب تطاردهم فوق كل أرض وتحت كل سماء، ولا أدل على ذلك من أن المؤتمر الأخير الذي عقد في أمريكا قد خلا بيانه الختامي من الإشارة إلى هذا التخريج واكتفى بالنص على قاعدة: "تنزيل الحاجات منزلة الضرورات في إباحة المحظورات"، ولعل هذا استجابة منه لنصيحة مخلصة أهداها إلى إدارته أهل الدراية بهذه المجتمعات.

الثالثة: أن المسلم في هذه النازلة هو الذي يدفع الفضل للحربي، وليس هو الذي يأخذه منه، فهو الذي يقترض بالربا من الحربي، ويدفع القرض أضعافًا مضاعفة، فهي إذن عكس الصورة التي أجازها الأحناف واتجهت إليها تخريجاتهم الفقهية، ذلك أن قول الأحناف بالحل إنما هو ما كان فيه الفضل للمسلم،

والصورة التي معنا على نقيض ذلك، فافترق السبيلان مرة أخرى فتنبه!

- وتحرير ذلك أن توجيه الأحناف لهذه المسألة أن الربا لا يقع ابتداء بين المسلم والحربي في دار الحرب؛ لأن الربا اسم لفضل يستفاد بالعقد، والزيادة التي ينالها المسلم من الحربي لا ينالها بمقتضى العقد الربوي؛ بل ينالها بمقتضى الإباحة الأصلية لأموال الحربيين، فالعقد الذي يعقده المسلم مع الحربي لا يفيده تملك الزيادة الربوية؛ بل يفيد منه الرضا الذي يحله من قيد الأمان، ويعيد أموال الحربي إلى أصلها من الحل، فيكون أخذ المسلم للزيادة في هذه الحالة كالاستيلاء على الكلأ والمباحات.

- أما أن مذهب الأحناف بأن ذلك فيما كان فيه الفضل للمسلم فهو الذي يشهد به تصريحهم وتخريجهم على حد سواء، ولعل إطلالة سريعة على الكتب المعتمدة في المذهب الحنفي تؤكد هذا المعنى وتزيده جلاء: فقد جاء في بدائع الصنائع للكاساني وهو من أمهات كتب المذهب الحنفي في توجيهه لمذهبهم: «أن مال الحربي ليس بمعصوم؛ بل هو مباح في نفسه إلا أن المسلم المستأمن منع من تملكه من غير رضاه لما فيه من الغدر والخيانة، فإذا بذله باختياره ورضاه فقد زال هذا المعنى، فكان الأخذ استيلاء على مال مباح غير مملوك، وأنه مشروع مفيد للملك، كالاستيلاء على الحطب والحشيش» (بدائع الصنائع: ٥/ ١٩٢).

- ويزيد الكاساني الأمر جلاء فيقول: «وبه يتبين أن العقد هاهنا ليس بتملك؛ بل هو تحصيل شرط التملك وهو الرضا؛ لأن ملك الحربي لا يزول بدونه، وما لم يزل ملكه لا يقع الأخذ تملكًا، لكنه إذا زال فالملك للمسلم يثبت بالأخذ والاستيلاء لا بالعقد، فلا يتحقق الربا؛ لأن الربا اسم لفضل يستفاد بالعقد»[1].

- وفي الدر المختار: «ولا بين حربي ومسلم» مستأمن ولو بعقد فاسد أو قمار (ثمة) لأن ماله ثمة مباح فيحل برضاه مطلقًا بلا غدر خلافًا للثلاثة.

- وقد علق ابن عابدين في حاشيته على ذلك فقال: «قال في فتح القدير: لا يخفى أن هذا التعليل إنما يقتضي حل مباشرة العقد إذا كانت الزيادة ينالها المسلم، والربا أعم من ذلك؛ إذ يشمل ما إذا كان الدرهمان أي في بيع درهم بدرهمين من جهة المسلم ومن جهة الكافر، وجواب المسألة بالحل عام في الوجهين، وكذا القمار قد يفضي إلى أن يكون مال الخطر للكافر، بأن يكون الغلب له، فالظاهر أن الإباحة بقيد نيل المسلم الزيادة، وقد ألزم الأصحاب في الدرس أن مرادهم من حل الربا والقمار ما إذا حصلت الزيادة للمسلم، نظرًا إلى العلة، وإن كان إطلاق الجواب خلافه، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب، قلت: ويدل على ذلك ما في السير الكبير وشرحه حيث قال: وإذا دخل المسلم دار الحرب بأمان فلا بأس بأن يأخذ منهم أموالهم بطيب أنفسهم بأي وجه كان؛ لأنه إنما أخذ المباح على وجه

(١) المرجع السابق: ٧/ ١٣٢.

عري عن الغدر فيكون ذلك طيبًا له، والأسير والمستأمن سواء، حتى لو باعهم درهمًا بدرهمين أو باعهم ميتة بدراهم أو أخذ مالاً منهم بطريق القمار فذلك كله طيب»، ثم علق- رحمه الله- على ذلك فقال: «فانظر كيف جعل موضوع المسألة الأخذ من أموالهم برضاهم فعلم أن المراد من الربا والقمار في كلامهم ما كان على هذا الوجه وإن كان اللفظ يدور مع علته غالبًا»[(١)].

- وفي المبسوط للسرخسي عند توجيهه لمذهب أبي حنيفة ومحمد في هذه المسألة يقول: «وهما يقولان هذا أخذ مال الكافر بطيبة نفسه، ومعنى هذا أن أموالهم على أصل الإباحة إلا أنه ضمن أن لا يخونهم؛ فهو يسترضيهم بهذه الأسباب للتحرز عن الغدر ثم يأخذ أموالهم بأصل الإباحة لا باعتبار العقد، وبه فارق المستأمنين في دارنا؛ لأن أموالهم صارت معصومة بعقد الأمان فلا يمكنه أخذها بحكم الإباحة والأخذ بهذه العقود الباطلة حرام»[(٢)].

فالأحناف لا يحلون الربا في دار الحرب أو غيره من المحرمات القطعية كما قد يتوهم، وإنما يتحدثون عن قضيتين:

القضية الأولى: عدم انعقاد سبب التحريم ابتداء كما هو الحال بالنسبة لقضية الربا، فهم لا يستحلون الزيادة الربوية في دار الحرب باعتبار العقد

(١) حاشية ابن عابدين: ٥/ ١٨٦.

(٢) المبسوط للسرخسي: ١٠/ ٩٥.

الربوي؛ لأنهم لا يرون انعقاده ابتداء بين مسلم وحربي، وإن حصلت صورته ظاهرًا؛ وذلك لأنهم باعتبار تخريجهم السابق يرون أن الأصل في أموال الحربيين هو الحِلُّ، وأن المسلم حين ينال الزيادة منهم برضاهم، فإنما ينال ذلك باعتبار الرضا وليس باعتبار العقد، وبالرضا يرجع مالهم حلالاً كما كان، ويتحلل بذلك من قيد الأمان الذي حرم أموالهم عليه فتصبح أموالهم مباحة كغيرها من سائر المباحات، فلا تطيب له الزيادة باعتبار الربا؛ بل باعتبار الإباحة الأصلية، أي إن الأصل في أموالهم هو الحل، وكذلك الأمر بالنسبة لما رخصوا فيه من بيع الميتة أو الخنزير لهم لا ينظرون إلى عقد البيع في ذاته، وإنما ينظرون إلى كونه وسيلة إلى الحصول على أموالهم بطريق عري عن الغدر، فالميتة والخنزير بالنسبة للمسلم كالعدم، ليست مالاً متقومًا عنده، فإذا بذلها لهم ليحصل على أموالهم فقد بذل لهم لا شيء مقابل ما يناله من أموالهم، ولسنا بصدد الرد على هذا القول، فإن فساده ظاهر، فلا تزال هذه العقود محرمة، لا يزال حمل الخمر وبيعها محرمًا سواء حملها إلى مسلم أو حملها إلى حربي، ولا يزال بيع الخنزير محرمًا... إلخ، ولكنها محاولة لفهم مذهب القوم، وبيان أن مرد هذه الفروع جميعًا إلى أن مال الحربيين مباح في الأصل، وأن هذه العقود الفاسدة كالعدم، وأن المسلم لا يستحل بها في ذاتها ما يناله من أموالهم، وإنما يسترضيهم بها فقط ليبرأ من الغدر، ثم ينال أموالهم بعد ذلك باعتبار حلها في الأصل بالنسبة له.

القضية الثانية: وهي قضية إقامة العقوبات الشرعية على من يرتكب شيئًا مما يستوجب ذلك خارج دار الإسلام، فلا يرون إقامة الحد عليه لعدم توافر المنعة والشوكة التي يستظهر بها في إقامة الحدود، ولكن يلحق فاعل ذلك الإثم ويكون في خطر المشيئة بالنسبة للعقوبة الأخروية.

جاء في بدائع الصنائع للكاساني: «وأما الأحكام التي تختلف باختلاف الدارين فأنواع: منها أن المسلم إذا زنا في دار الحرب أو سرق أو شرب الخمر أو قذف مسلمًا لا يؤخذ بشيء من ذلك؛ لأن الإمام لا يقدر على إقامة الحدود في دار الحرب لعدم الولاية»[1]، فالقضية عند الأحناف في هذا المقام قضية إقامة حدود وتطبيق عقوبات، وليست قضية حل وحرمة، وإلا فهل يظن بهم القول بإباحة الزنا والسرقة وشرب الخمر للمسلم المقيم في دار الحرب؟!

ولسنا بصدد الرد على تخريج الأحناف في هذا المقام، فقد سبق تفصيل القول في ذلك، ولكن المقصود أن مذهبهم لا يفيد القائلين بحل القروض الربوية التي يدفع فيها المسلمون الزيادة إلى الكافرين على النحو الوارد في هذه النازلة.

ولا يغني في هذا المقام أن يقال: إن مذهب الأحناف جواز ذلك فيما كانت المنفعة فيه للمسلم، فإذا انعكست الآية وصار أخذ القرض منهم وإعطاؤهم الربا أوفر للمسلم كما في هذه النازلة وجب أن ينعكس الحكم بناء على أن الحكم

---

(١) بدائع الصنائع: ٧/ ١٣١.

يدور مع علته وجودًا وعدمًا؛ لأن مذهب الأحناف في جواز أخذ الزيادة الربوية من الحربي معلل بأن أموالهم على أصل الحل، وأن الاستيلاء عليها برضاهم من جنس الاستيلاء على المباحات، فهو حكم مرتبط بتخريجه وعلته، ولا يخفى أن أموال المسلم بالنسبة للحربي ليست على أصل الحل؛ بل الأصل فيها الحرمة والعصمة، ومن ثم فلا يصح القياس العكسي في هذا المقام لوجود الفارق فتنبه!

ثانيا: المرتكز الثاني: تنزيل الحاجات منزلة الضرورات في إباحة المحظورات.

يذكر البيان الختامي الصادر عن المؤتمر الفقهي التابع لرابطة علماء الشريعة أن «المسكن هو إحدى الحاجات الضرورية التي لا بد من توفيرها؛ سواء أكان ذلك بالاستئجار أم التملك، وأن استئجار المسكن للمسلم المقيم في أمريكا لا يخلو من عقبات كثيرة، منها ما يتعلق بحجم الأسرة أو اختيار الموقع المناسب للسكن أو تحكم أرباب البيوت بالمستأجرين، وأن الطريقة المتاحة حاليًا لتملك السكن عن طريق التسهيلات البنكية بسداد الثمن إلى البائع وتقسيطه على المشتري هو في الأصل من الربا، ولا يجوز للمسلم الإقدام عليه إذا وجد بديلاً شرعيًا يسد حاجته؛ كالتعاقد مع شركة تقدم تمويلاً على أساس بيع الأجل أو المرابحة أو المشاركة المتناقصة أو غيرها، فإذا لم توجد البدائل المشروعة، وأراد المسلم أن يمتلك بيتًا بطريق التسهيلات البنكية، فقد ذهب أكثر المشاركين إلى جواز التملك للسكن عن طريق التسهيلات البنكية للحاجة التي تنزل منزلة الضرورة.. على أن

يقتصر على بيت للسكنى الذي يحتاج إليه وليس للتجارة أو الاستثمار».

ويذكر قبله البيان الختامي الصادر عن الدورة العادية الرابعة للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث نفس المعنى تقريبًا، فيقرر بعد جملة من المقدمات أكد فيها على حرمة الربا، وأن فوائد البنوك هي الربا الحرام، وناشد فيها أبناء المسلمين أن يجتهدوا في إيجاد البدائل الشرعية التي لا شبهة فيها، وأن يفاوضوا البنوك الأوربية التقليدية لتحويل هذه المعاملة إلى صيغة مقبولة شرعًا، بعد هذه المقدمات يقول البيان: «وإذا لم يكن هذا ولا ذاك ميسرًا في الوقت الحاضر فإن المجلس في ضوء الأدلة والقواعد والاعتبارات الشرعية لا يرى بأسًا من اللجوء إلى هذه الوسيلة؛ وهي القرض الربوي لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكناه هو وأسرته، بشرط ألا يكون لديه بيت آخر يغنيه، وأن يكون هو مسكنه الأساسي، وألا يكون عنده من فائض المال ما يمكنه من شرائه بغير هذه الوسيلة».

ولنا على هذا المرتكز عدة وقفات:

الوقفة الأولى:

لقد أحسن المؤتمران صنعًا عندما قررا بوضوح أن الأصل في هذه المعاملة أنها من قبيل الربا المحرم الذي لا يجوز للمسلم أن يقدم عليه عند توافر بديل شرعي، وهما بهذا لم يفعلا ما يفعله المفتونون الذين يقولون دائمًا: الربا حرام، ولكن... ما الربا؟

وبهذا يبدو الفرق جليًا بين مسلك المؤتمرين في التعامل مع هذه النازلة وبين مسلك كثير من الفاتنين من بعض المنتسبين إلى العلم الشرعي، ممن يخرجون

فوائد البنوك ابتداء من نطاق الربا الحرام، ويضللون الأمة بهذه العبارة التقليدية: الربا حرام، ولكن ما الربا؟ وهو أمر يحمد للمؤتمرين على كل حال.

الوقفة الثانية:

أن كلا المؤتمرين لم يأخذ بمذهب الأحناف في هذه القضية على التحقيق (حكم الربا في دار الحرب) كما فهمه وتبناه المجيزون لهذه النازلة؛ لأن الأحناف بناء على هؤلاء لمذهبهم يجيزون هذه المعاملة ابتداء، فهي تدخل عندهم في نسيج المشروعية الأصلية في حال السعة والاختيار، وليس فقط في حال الضرورة، أو الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، وإذا كان هذا هو موقف المجيزين فعلام كان إنفاق الوقت والجهد داخل جلسات المؤتمر وخارجها في مناقشة مذهب أبي حنيفة، وحشده بين المرتكزات الفقهية التي اعتمدوا عليها في قولهم بالإباحة، وهم لا يقولون في النهاية بمذهبه، على الأقل على مستوى التنظير، وإن انتهوا إلى قريب من النتيجة من حيث التطبيق؟!

ولقد كان المؤتمر الأخير بأمريكا أكثر وضوحًا في هذا عندما أغفل الإشارة إلى مذهب الأحناف بالكلية في توجيهه لقراره، وإن كان قد أشار إليه إشارة عابرة عند عرضه لمذهب المخالفين، وذلك في قوله: «وهناك من يرى المنع من استخدام طريقة التسهيلات البنكية ولو تحققت الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، وأنه ينبغي الاكتفاء بالاستئجار كبديل عن التملك بغض النظر عن المزايا المعروفة التي تفوت المستأجر استنادًا إلى الاتجاه الفقهي الذي يرى تحريم

الربا في دار الإسلام وخارجها، وأنه لا يباح إلا للضرورة الشرعية، وليس للحاجة ولو كانت عامة».

الوقفة الثالثة:

وهي حول تعريف الحاجة وشرائط تطبيقها والفرق بينها وبين الضرورة، فالحاجة في اللغة: ما تكون حياة الإنسان بدونه عسيرة شديدة، وفي الاصطلاح الفقهي: ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المصلحة، فإذا لم تراعَ دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة.

أما عن شرائط تطبيقها فقد تحدث أهل العلم عن ذلك، فذكروا منها:

- أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، ومن ثم شرع الجهاد مع أئمة الجور، ذلك أن الجهاد ضروري لحفظ الدين، واعتبار العدالة في الولاة مكمل لذلك، والمكمل إذا عاد على الأصل بالبطلان لم يعتبر.
- أن تكون قائمة لا منتظرة، فلا يشرع الأخذ بالرخص إلا إذا تلبس المكلف بأسبابها فعلاً، فليس لمن نوى السفر أن يستفيد من الرخص بمجرد النية؛ بل لا بد من التلبس الفعلي بالسفر.
- أن لا يكون الأخذ بها مخالفًا لمقصود الشارع، فإذا كانت الرخصة قد شرعت للتيسير وتحقيق حاجات الناس فليس لأحد أن يتحيل لإيجاد سبب يترخص بمقتضاه كأن ينشئ سفرًا ليقصر الصلاة أو ليفطر في نهار رمضان، أو

أن يهب ماله لغيره فرارًا من الحج الواجب.

وأما عن الفرق بينها وبين الضرورة فإنه يفرق بينهما من عدة أوجه، منها:

أولاً: أن الضرورة أشد باعثًا من الحاجة؛ لأن الضرورة مبنية على فعل ما لا بد منه للتخلص من المسئولية، ولا يسع الإنسان تركه، وأما الحاجة فهي مبنية على التوسع فيما يسع الإنسان تركه.

ثانيًا: أن الضرورة تبيح المحظور سواء أكان الاضطرار حاصلاً للفرد أم للجماعة، بخلاف الحاجة فإنها لا توجب الترخص والخروج على الأحكام العامة إلا إذا كانت حاجة الجماعة؛ ذلك لأن لكل فرد حاجات متجددة ومختلفة عن غيره، ولا يمكن أن يكون لكل فرد تشريع خاص به، بخلاف الضرورة فإنها نادرة وقاصرة.

ثالثًا: أن الحكم الاستثنائي الذي يتوقف على الضرورة هو إباحة مؤقتة لمحظور بنص الشريعة، تنتهي الإباحة بزوال الاضطرار وتتقيد بالشخص المضطر، أما الأحكام التي تثبت بناء على الحاجة فهي لا تصادم نصًّا، ولكنها تخالف القواعد والقياس، وهي تثبت بصورة دائمة يستفيد منها المحتاج وغيره.

من أجل ذلك فإن الفقهاء عندما تحدثوا عن هذه القاعدة لم يمثلوا لها في الأعم الأغلب بإباحة محرمات قطعية انعقد الإجماع على حرمتها وبطلان العقد بها، كالزنا وربا النسيئة وشرب الخمر أو بيعها وأكل لحم الخنزير أو بيعه ونحوه مما علم تحريمه من الدين بالضرورة؛ بل جل ما ذكروه من تطبيقاته مما يدور في

فلك العقود المشروعة ابتداء، ولكن ذكروا أن مشروعيتها جاءت على خلاف القياس رعاية لجانب الحاجة، فقد ذكروا من تطبيقاتها على سبيل المثال: مشروعية الإجارة، والجعالة، والحوالة، والسلم، والاستصناع، وأنها جوزت على خلاف القياس؛ لعموم الحاجة إلى ذلك؛ لأن الإجارة والسلم والاستصناع بيع معدوم - وبيع المعدوم باطل - ولكنه جُوِّز لحاجة الناس، والجعالة فيها جهالة، وفي الحوالة بيع دين بدين وهو ممنوع، وكل هذه العقود سوف تجد من الآثار ما يدعم مشروعيتها ابتداء عند كثير من أهل العلم، فالإجارة والسلم ثبتت مشروعيتها بالكتاب والسنة والإجماع، وقل مثل ذلك في الحوالة والجعالة، فقد ثبتت مشروعيتهما كذلك بالسنة والإجماع، ومن راجع كتب الفقه عرف مصداق ذلك؛ بل إن من أهل العلم من نازع في كونها ابتداء على خلاف القياس، ومن يتأمل في هذه الأمثلة يجد أنها تمثل نوعًا من التخريج الفقهي لبعض العقود المشروعة بحيث تبدو متناسقة مع الأصول الشرعية والقواعد الفقهية؛ الأمر الذي يظهر معه دقة هذه القواعد واستيعابها بتطبيقاتها واستثناءاتها للأحكام الجزئية.

يقول السيوطي في كتابه (الأشباه والنظائر): «القاعدة الخامسة: الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة:

من الأولى: مشروعية الإجارة، والجعالة، والحوالة، ونحوها، جوزت على خلاف القياس، لما في الأولى من ورود العقد على منافع معدومة، وفي الثانية: من

الجهالة، وفي الثالثة: من بيع الدين بالدين، لعموم الحاجة إلى ذلك، والحاجة إذا عمت كانت كالضرورة.

ومنها ضمان الدرك، جوز على خلاف القياس؛ إذ البائع باع ملك نفسه، ليس ما أخذه من الثمن دينًا عليه حتى يضمن، لكن لاحتياج الناس إلى معاملة من لا يعرفونه، ولا يؤمن خروج المبيع مستحقًّا، ومنها مسألة الصلح وإباحة النظر للمعاملة ونحوها وغير ذلك.

ومن الثانية: تضبيب الإناء بالفضة يجوز للحاجة، ولا يعتبر العجز عن غير الفضة؛ لأنه يبيح أصل الإناء من النقدين قطعًا؛ بل المراد الأغراض المتعلقة بالتضبيب سوى التزيين؛ كإصلاح موضع الكسر والشد والتوثق، ومنها: الأكل من الغنيمة في دار الحرب جائز للحاجة، ولا يشترط للأكل أن يكون معه غيره» (الأشباه والنظائر للسيوطي: ٨٨).

ومن يتأمل في كل ما ذكره من الأمثلة- رحمه الله- يجد أنها تدور جميعًا في فلك عقود مشروعة، ثبتت مشروعيتها بأدلة أخرى، ولكن المقام مقام تخريجها على القواعد الفقهية والأصول الشرعية، بحيث يبدو الانسجام والتناسق في منظومة الأحكام الشرعية.

الوقفة الرابعة:

أنه لا مماراة في كون المسكن إحدى الحاجات الضرورية للإنسان التي لا بد من توفيرها سواء أكان ذلك بالاستئجار أم التملك، أم بأي صورة أخرى من

صور ملكية الانتفاع، فمبدأ وجود كن (مسكن) يأوي الإنسان إليه، حاجة من حاجاته الأساسية بلا نزاع، ولكن المنازعة في الإصرار على كون هذه الحاجة لا تندفع إلا بالتملك، وفي اعتبار التملك بذاته دون غيره من بقية الصور يمثل حاجة أساسية في جميع الحالات، بحيث يتسنى معها الترخص في محرم قطعي علم تحريمه من الدين بالضرورة، وفي الإصرار على أن هذه الحاجة لا تندفع بالإيجار إلى جميع الحالات، وفي بعض الأوراق التي قدمت إلى مؤتمر رابطة علماء الشريعة تنصيص على ذلك وتأكيد عليه. (راجع: بحث شراء البيوت عن طريق القروض الربوية في غير دار الإسلام للأخ الكريم الدكتور محمد قطناني).

وإن كل ما سبق وما يمكن أن يساق من أدلة في هذا المقام لا ينصرف شيء منه إلى خصوصية التملك، وإنما ينصرف إلى مبدأ الاكتنان في ذاته، وفرق بين أن يكون الحديث عن مبدأ الإيواء أو الاكتنان في ذاته، وبين أن ينصرف إلى صورة معينة من صوره تملكًا كانت أو إيجارًا، فالاكتنان في مسكن يقي من الحر والبرد وعيون المارة وسائر العاديات هو الأمر الذي لا بديل منه ولا غنى عنه، وهو الذي تنصرف إليه كل الأدلة التي يحتج بها من يتحدثون عن أهمية السكن ومسيس الحاجة إليه، أما أن يجعل التملك في ذاته هو الذي يمثل الحاجة الأساسية، بحيث لا تندفع الحاجة إلى المسكن إلا من خلاله، فليس في أدلة الشرع ولا معطيات الواقع ما يؤيد ذلك بوجه من الوجوه.

وإذا كان أول الخلل في هذا المقام هو الخلط بين مبدأ الاكتنان في ذاته وبين شكل معين من أشكاله، وتنزيل الأدلة الواردة في الأول على الثاني، فلعل أول الرشد هو إزالة هذا الخلط ورفع هذا الالتباس، وإني لأرجو أن يمتهد من خلال ذلك سبيل إلى حسن التعامل مع هذه النازلة، وإلى التقاء المتنازعين فيها على كلمة سواء.

الوقفة الخامسة:

وهي حول نشأة هذه الحاجة التي يتسنى تنزيلها منزلة الضرورات في إباحة المحظورات، ومدى ما تبيحه من المحرمات.

إن الحاجة إلى الحرام لا تنشأ ولا يتصور وجودها ابتداء إلا إذا انعدم البديل المشروع الذي تندفع به هذه الحاجة، كما أن الاضطرار إلى الحرام لا ينشأ ولا يتصور وجوده ابتداء إلا إذا انعدم البديل المشروع الذي تندفع به هذه الضرورة، فإذا عم الحرام في كل ما تندفع به الضرورات أو الحاجات، تحققت هذه الحالة وامتهد السبيل إلى مناقشتها. فإذا قلنا مثلاً: إن الحاجة إلى كن يؤوي الإنسان ضرورة من ضروراته، ثم نظرنا من حولنا فلم نجد كنًّا إلا من خلال التملك، ولم نجد سبيلاً إلى التملك إلا من خلال القروض الربوية، فهنا يصح القول بتحقق حالة الضرورة التي تبيح لصاحبها من المحظور ما يلزم لدفعها، وينشأ في هذه الحالة سؤال: إن الضرورة قد تندفع بأدنى المساكن (مكان مغلق يقي من الحر والبرد والعاديات)، فهل نكتفي بالوقوف عند مرتبة الضروريات

في دفع هذه الحاجة، فلا نأخذ من المساكن إلا أدناها؛ لأن الضرورة تقدر بقدرها؟ أم يمكن أن نتوسع قليلاً، فننزل إلى مستوى الحاجيات لما يؤدي إليه الوقوف عند مستوى الضروريات من عنت ظاهر ومشقة بالغة، لا سيما إذا عمت الحاجة واتسعت دائرة الضرورة وطال أمدها؟ هنا يأتي دور هذه القاعدة «الحاجات العامة تنزل منزلة الضرورات في إباحة المحظورات»؛ لتحدث شيئًا من التوسعة الضرورية التي يؤدي غيابها إلى سقوط القوى، وانتقاض البنية، وصد الخلائق عن التصرف والتقلب في أمور المعاش! فيقال: إنه لا يلزم والحال كذلك أن يقف المضطر عند حدود الضرورة فقط؛ بل يأخذ ما يؤدي تركه إلى التضرر في الحال والمآل من غير ترفه ولا تنعم ولا خروج عن حد الحاجة إعمالاً لهذه القاعدة، وهذا هو الذي ناقشه إمام الحرمين الجويني في كتابه (الغياثي)، وفصل القول فيه في تحقيق نفيس لم يسبق إلى مثله، ثم جاء بعده من أساء قراءته أو أخطأ تأويله!

الإمام الجويني وتحقيقه لهذه القاعدة:

لقد بين- رحمه الله- أن الحاجة لا يعني بها التشهي أو التشوف، وإنما يعني بها دفع الضرر، وما يتوقع منه فساد البنية، ويصد الناس عن التصرف والتقلب في أمور العيش، فيقول- رحمه الله: «لسنا نعني بالحاجة تشوف الناس إلى الطعام وتشوقها إليه، فرب مشتهٍ لشيء لا يضره الانكفاف عنه، فلا معتبر بالتشهي والتشوف، فالمرعي إذن دفع الضرار واستمرار الناس على ما يقيم قواهم»، ثم

انتهى- رحمه الله تعالى- إلى القول: «إن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو في المآل، والضرار الذي ذكرناه في أدراج الكلام عنينا به ما يتوقع منه فساد البنية، أو ضعف يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش».

ولم يجعل -رحمه الله- معيار الانتفاع هو معيار الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة في إباحة المحظور فقال- رحمه الله: «فإن قيل: هلا جعلتم المعتبر في الفصل ما ينتفع به المتناول؟ قلنا هذا سؤال عم عن مسالك المراشد! فإنا إذا أقمنا الحاجة العامة في حق الناس كافة مقام الضرورة في حق الواحد في استباحة ما هو محرم عند فرض الاختيار، فمن المحال أن يسوغ الازدياد من الحرام انتفاعًا وترفهًا وتنعمًا، فهذا منتهى البيان في هذا الشأن» (الغياثي للجويني: ٤٨٠ - ٤٨١).

وفرض المسألة كما ذكره- رحمه الله- أن يعم الحرام طبق الأرض كلها، وأن تفسد المكاسب كلها، وأن لا يجد الناس إلى طلب الحلال سبيلاً! والسؤال الذي طرحه في هذه الحالة: هل يقف الناس في هذه الحالة عند حدود ما يسد الرمق ويدفع عنهم غائلة الموت، أم إن لهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة؟! واختيار الثاني أمر بدهي؛ لأن في الاقتصار على الضرورات فحسب في مثل هذه الحالة «سقوط القوى وانتكاث المرر، وانتقاض البنية، وما يؤدي إليه ذلك من ارتفاع الزرع والحراثة وطرائق الاكتساب وإصلاح المعايش التي بها قوام الخلق قاطبة، وقصاراه هلاك الناس أجمعين، ومنهم ذو النجدة والبأس وحفظة الثغور من جنود المسلمين، وإذا هم وهنوا وضعفوا واستكانوا استجرأ الكفار وتخللوا ديار

الإسلام، وانقطع السلك وتبتر النظام» (الغياثي: ٤٧٦- ٤٧٨).

فتأمل- رحمك الله- هذه الضوابط التي ذكرها هذا الإمام الجليل.

- فالحاجة عنده لا تعني مجرد التشوف إلى الشيء أو التشوق إليه.
- والحاجة عنده لا تعني الانتفاع والترفه والتنعم.
- وإنما الحاجة عنده تعني دفع الضرار، واستمرار الناس على ما يقيم قواهم.
- أن يؤدي فواتها إلى هذه المفاسد التي أشار إليها أو قريب منها في الحال أو في المآل.
- وفرض المسألة أن يعم الحرام طبق الأرض كلها، وأن تفسد المكاسب كلها، وأن لا يجد الناس إلى طلب الحلال سبيلاً!

كيف طبق الجويني- رحمه الله- هذه القاعدة في باب المساكن على وجه التحديد:

حاجة الرجل إلى المسكن حاجة ماسة:

ولم يفته- رحمه الله- أن يتحدث عن المساكن بصفة خاصة فقال: «فأما المساكن فإني أرى مسكن الرجل من أظهر ما تمس إليه حاجته، والكن الذي يؤويه وعيلته وذريته مما لا غناء به عنه».

وهكذا بدأ ببيان أن حاجة الرجل إلى المسكن من أمس حاجاته، وأنه مما لا غناء به عنه، ولكنه لم يترك الأمر مشرعًا؛ بل بين أن الترخص في استباحة المحرم لتحصيله مرهون بجملة شروط حازمة بيَّنها بقوله: «وهذا الفصل مفروض فيه إذا عم التحريم، ولم يجد أهل الأصقاع والبقاع متحولاً عن ديارهم إلى مواضع

مباحة، ولم يستمكنوا من إحياء موات وإنشاء مساكن سوى ما هم ساكنوها»[1].

ثم يزيد الأمر- رحمه الله- جلاءً فيقول: «ثم يتعين الاكتفاء بقدر الحاجة، ويحرم ما يتعلق بالترفه والتنعم»[2] ثم يواصل تأكيده على ضوابط هذا الترخص فيقول: «ومما يتعلق بتتمة البيان في ذلك أن جميع ما ذكرناه فيه إذا عمت المحرمات، وانحسرت الطرق إلى الحلال، فأما إذا تمكن الناس من تحصيل ما يحل فيتعين عليهم ترك الحرام واحتمال الكَلِّ في كسب ما يحل، وهذا فيه إذا كان ما يتمكنون منه مغنيًا كافيًا دارئا للضرورات سادًّا للحاجة، فأما إذا كان لا يسد الحاجة العامة ولكنه يأخذ مأخذًا ويسد مسدًّا، فيجب الاعتناء بتحصيله، ثم بقية الحاجة تتدارك بما لا يحل على التفصيل المتقدم.

فإن قيل: ما ذكرتموه فيه إذا طبقت المحرمات طبق الأرض، واستوعب الحرام طبقات الأنام، فما القول فيه إذا اختص ذلك بناحية من النواحي؟

قلنا: إن تمكن أهلها من الانتقال إلى مواضع يقتدرون فيها على تحصيل الحلال تعين ذلك، فإن تعذر ذلك عليهم وهم جم غفير وعدد كبير، ولو اقتصروا على سد الرمق وانتظروا انقضاء أوقات الضرورات لانقطعوا عن مطالبهم، فالقول فيهم كالقول في الناس كافة، فيأخذوا أقدار حاجاتهم كما فصلناها..»[3].

---

(١) المرجع السابق: ٤٨٦

(٢) المرجع السابق: ٤٨٧.

(٣) المرجع السابق: ٤٨٧ – ٤٨٨.

ومن خلال هذه النقول التي أسهبنا فيها عن عمد نتبين أن ضوابطه في خصوص المسكن تتمثل فيما يأتي:

- أن يعم التحريم طبق الأرض، وتنحسم الطرق إلى الحلال، وإلا تعين احتمال الكل في كسب ما يحل.
- أن لا يجد الناس متحولاً عن ديارهم إلى مواضع مباحة.
- أن لا يتمكنوا من إحياء موات وإنشاء مساكن أخرى.
- أن لا يتمكنوا من الانتقال إلى مواضع أخرى.
- الاكتفاء بمقدار الحاجة وتحريم ما يتعلق بالترفه والتنعم.

مزيد من الاحتياط في باب المساكن!

ومما يدل أشد الدلالة على احتياط الإمام- رحمه الله- وحرصه على عدم تجاوز قدر الحاجة أنه جعل معيار ما يترخص في مثله من الثياب إذا عم الحرام طبق الأرض هو ما يترخص في مثله للمفلس الذي أحاطت به ديونه وحجر عليه بسبب إفلاسه؛ وهو أنه يترك عليه دست ثوب يليق بمنصبه، ولكنه في باب المساكن ذكر أنه يكتفي بأقل المنازل مع رعاية منصبه، فلم يقل يترك له مسكنه، وإنما قال: «ثم المحجور عليه المفلس يترك عليه دست ثوب يليق بمنصبه ويكتفي بأقل المنازل مع رعاية منصبه، فالوجه أن نقول: إذا عم التحريم اكتفى كل بما يترك عليه من الثياب لو حجر عليه»، ثم افترض سؤالاً يرد عليه في هذا المقام: «لِمَ لا يترك على المفلس مسكنه ويتعين عليه أن يكتفي بأقل المنازل مع رعاية منصبه؟» وأجاب عن ذلك بقوله: «قلنا: سبب ذلك أنه

في الغالب يجد كنًّا بأجرة نزرة فليكتف بذلك» (المرجع السابق: ٤٨٦).

فتأمل- رحمك الله- ضوابطه في هذا المجال، وارجع البصر هل ترى من تهاون أو تفريط في تقرير أن الضرورة تقدر بقدرها والحاجة بها يدفعها؟ ثم ارجع البصر كرتين هل ترى الحاجة عنده إلا درء الضرار في الحال أو المآل، وأن الضرار الذي عناه ما يتوقع منه فساد البنية أو الضعف الذي يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش؟ وهل تراه يتهاون في طلب البديل المشروع قبل الترخيص فيما شاع وانتشر من الحرام؟ ثم قارن بين ما نقلته لك وبين أقوال أحبابنا المجيزين، وابحث عن أثر الترخص في شأن المسكن المملوك وميزاته وما فيه من الترفه مقارنة بكلام هذا العالم الجليل!

صاحب الفضيلة الدكتور القرضاوي وضوابطه في الضرورة:

قال- حفظه الله وأطال الله بقاءه- في كتابه القيم (فوائد البنوك هي الربا الحرام) وتحت عنوان: «تنبيه لا بد منه حول دعوى الضرورة»:

«وقبل أن أنهي هذه المناقشة أريد أن أقرر أن هناك قاعدة لا خلاف عليها، وهي أن للضرورات أحكامها المقررة شرعًا، وكما أباحت الضرورة للأفراد أن يأكلوا الميتة والدم ولحم الخنزير عند المخمصة كما صرح بذلك القرآن الكريم: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1] فإن ضرورة الأمة لها اعتبارها كذلك، وهي تبيح لها ما كان محظورًا في وقت الاختيار.

---

(١) المائدة: ٣.

وكل ما هو مطلوب في الحالين أمور ثلاثة لا بد من رعايتها:

الأول: أن تتحقق الضرورة بالفعل، ولا يكون ذلك مجرد دعوى لاستغلال الحرام الصريح، ولذلك شواهده ودلائله عند أهل العلم والبصيرة، ويسأل في ذلك عدول أهل الذكر والخبرة في شئون المال والاقتصاد ممن لا يتبعون الهوى، ولا يبيعون الآخرة بالأولى: ﴿وَلاَ يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾[1].

الثاني: أن تغلق أمام المضطر -فردًا أو حكومة- أبواب الحلال كلها مع محاولة طرقها، وألا توجد بدائل شرعية تسد الحاجة، ويمكن الاستفادة منها للخروج من حد الضرورة وضغطها القاهر، فأما إذا وجدت البدائل، وفتح باب للحلال، فلا يجوز اللجوء إلى الحرام بحال.

الثالث: ألا يصبح المباح للضرورة أصلاً وقاعدة؛ بل هو استثناء مؤقت، يزال بزوال الضرورة؛ ولهذا أضاف العلماء إلى قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) قاعدة أخرى مكملة وضابطة لها وهي التي تقول: «ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها»، وهي مأخوذة من قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾، ومن تجاوز حد الضرورة زمانًا أو مقدارًا فقد بغى وعدا. (فوائد البنوك هي الربا الحرام: ١١٠ - ١١١).

وليس وراء ما ذكره الشيخ الجليل في هذا المقام تعقيب ولا إضافة!

---

(١) فاطر: ١٤.

وإن الأمور إذا لم تضبط على هذا النحو فإن هذا يفتق في الدين فتوقًا عظيمة، ويفتح الباب أمام خلع الربقة واستباحة جل المحرمات في هذه المجتمعات بخليط من الشهوات والشبهات! وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك:

إن من تطول عزوبته في هذا البلد مثلاً تكون له حاجة ماسة لقضاء إربه، وقد تحول دون الزواج عقبات كثيرة قانونية أو اجتماعية أو مادية، فهل يتسنى القول بأن مثل هذه الحاجة تبيح له الزنا أو شيئًا من مقدماته؟ وإن التجار وأصحاب الأعمال في هذه البلاد لهم حاجة ظاهرة في كثير من الأحيان إلى الاقتراض الربوي لترسيخ استثماراتهم وجعلها قادرة على الاستمرار والمنافسة في عالم لا مكان فيه للكيانات الصغيرة الهزيلة، فهل يتسنى القول بأن هذه الحاجة مسوغ للاقتراض الربوي ما دامت المنفعة فيه للمسلم؟ وإن لهم كذلك حاجة إلى الترخيص في الاتجار في الخمور ولحم الخنزير باعتبار ذلك جزءًا من مشروعات متكاملة لا يتسنى لأحد أن يدخل فيها إلا إذا قبل بها جملة، كما هو الحال في محلات (سفن إلفن وشبرز) وغيرها، فهل يتسنى القول بمثل ذلك والحال كذلك؟! وإن للمسلمين عامة حاجة إلى التوسع في باب اللحوم لقلة المتاجر التي تبيع اللحم الحلال وارتفاع أسعارها بصورة ظاهرة، فهل يتسنى القول بأن هذه الحاجة مبرر لهم لأكل الميتة من المنخنقة والموقوذة ونحوهما؟! ثم يبقى بعد ذلك السؤال الأخير: لماذا قصر تطبيق هذه القاعدة على الغرب، ولم يُفْتَ بمثلها في الشرق، والحاجة هناك أمس والبدائل هنالك أضيق؟!

الوقفة السادسة:

وهي حول الخلط بين مرتبة الحاجيات ومرتبة التحسينات في سلم تحقيق المصالح، فإن مفهوم الحاجة وفقًا لاصطلاح الأصوليين وكما سبقت الإشارة إليه في كلام الجويني هو ما يؤدي فواته إلى الحرج والمشقة، وهي كما يقول الشاطبي: «ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة» (الموافقات: ٢/ ٤ - ٥).

ويمكن أن يمثل لها في حالتنا هذه بشخص كثر عياله وضاق به مسكنه المستأجر واستشعر حرجًا في مقامه فيه، ومثل هذه الحاجة هي التي يدور الجدل حول إباحتها للمحرم أو عدم إباحتها له، فمرتبة الحاجيات دون مرتبة الضروريات؛ لأن الضروريَّ هو ما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة؛ بل على فساد وتهارج وفوت حياة، ويمكن أن يمثل لها في حالتنا هذه بشخص غلقت أمامه أبواب الاستئجار وأبواب القرض الحسن، وتقاصرت إمكاناته عن الشراء الحال، وأصبح عرضة لأن يهيم على وجهه بلا مأوى، فمثل هذا هو الذي تنطبق عليه حالة الضرورة التي اتفق أهل العلم على أنها تبيح من المحظور ما يلزم لدفعها.

ومما سبق يتأكد أن الحاجة المقصودة في هذا المقام لا يقصد بها بطبيعة الحال

مجرد الترفه أو التنعم أو محض التوسع والاستزادة من الملذات، فذلك أليق بمرتبة التحسينات التي عرَّفها الشاطبي بقوله: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات» (الموافقات: ٢/ ٥).

ويمكن أن يمثل له في نازلتنا هذه - والتمثيل لمجرد تصور مرتبة التحسيني في سلم تحقيق المصالح - بتاجر يريد أن يقترض بالربا توسعًا في تجارته، وتشوقًا لمزيد من الربح، أو شابٌ في مقتبل عمره لم يتزوج بعد، أو حديث عهد بزواج وله دخل مناسب، ويريد أن يتملك مسكنًا بدلاً من الاستئجار؛ لأن هذا أحظى له وأنمى لأمواله، ولا يخفى أن أحدًا من أهل العلم لم يقل بتنزيل التحسينات منزلة الضرورات في إباحة المحظورات!

وبالتالي فإن ما ذكره المؤتمر من مزايا ومنافع التملك الربوي للبيوت، لا يصلح وحده مبررًا للترخص، إلا إذا أضيفت إلى ذلك حاجة ماسة تخرج الأمر من نطاق التحسينات إلى نطاق الحاجيات، على أدنى تقدير حتى يمتهد سبيل للنظر إلى هذا الاجتهاد، باعتباره اجتهادًا معتبرًا يقف مع الاجتهاد الآخر الذي عليه جمهور أهل العلم؛ من القول بضرورة توافر حالة الضرورة حتى يتسنى الترخص في ربا النسيئة التي اتفقت الأمة كلها على تحريمه، تحريم مقاصد وليس تحريم ذرائع! ويكون لصاحب النازلة أن يستفتي قلبه أو من شاء من أهل العلم حتى يرجح له بينهما.

إن التعميم الذي صيغ به قرارا المؤتمرين، والذي يفهم من ملابساتها وحيثياتها، مما يحتاج إلى تأمل ومراجعة دقيقة؛ لأنه بتوسعه يشمل المرتبتين معًا الحاجيات والتحسينات، ويفتح الباب أمام تداعيات لا يقول بها السادة الأجلاء أصحاب هذه الفتوى، وهم من الورع والديانة بمكان لا يجحد، ونحسبهم كذلك، والله حسيبهم، ولا نزكي على الله أحدًا!

إن إطلاق القول بتنزيل الحاجات منزلة الضرورات في إباحة المحظورات سوف يفتح الباب أمام عشرات من الصور والتطبيقات الأخرى التي لعل بعضها لم تدر بخلد من أطلقه، وقد تنتهي بنا إلى استباحة ما حرم الله بالكلية في باب المعاملات:

- قد يأتينا الطالب ليقول: إنه محتاج إلى الاقتراض الربوي لاستكمال دراسته؛ إذ لا طاقة لأحد في هذه المجتمعات بالمصروفات الدراسية، اللهم إلا أبناء كبار رجال الأعمال، وقليل ما هم!

- وقد يأتينا الطبيب بعد تخرجه ليقول: إنه في حاجة إلى تجهيز عيادة أو مستشفى ليبدأ حياته العملية، ويبني نفسه اقتصاديًا، ولا يجد السيولة اللازمة لذلك، ولا القرض الحسن.

- وقد يأتينا هذا الطالب بعد تخرجه ليقول: إن به حاجة إلى الزواج، ولا يجد السيولة ولا القرض الحسن، ويريد أن يستخدم بطاقة الائتمان لشراء مستلزمات الزواج، ويسدد ذلك على أقساط، مع ما يتضمنه ذلك بطبيعة الحال من الزيادات الربوية.

- وقد يأتينا بعد ذلك ليقول: إن به حاجةً لاستقدام والده وبعض من أفراد أسرته لشهود عرسه، أو يريد هو أن يسافر إليهم ليشركهم في فرحته، وهي فرحة العمر كما يقولون، ويريد أن يستخدم لشراء التذاكر اللازمة بطاقات الائتمان، مع ما تعنيه من الالتزام بدفع الزيادات الربوية.

- وقد يأتينا كذلك ليقول: إن به حاجة لشراء سيارة، والسيارات القديمة الرخيصة كثيرة الأعطال باهظة النفقات، ويريد أن يشتري سيارة جديدة عن طريق القروض الربوية، وقد لا يفوته أن يقول: إنه حريص على أن يدرك بها صلاة الجماعة وأن ينال فضيلة الصف الأول!

- وقد يأتينا كل صاحب مشروع خاص عارضًا حاجته إلى قرض ربوي لتمويل استثماراته التي يريد أن يستغني بها عن ذل التوظف ومفاجآته، وأن يفرغ قلبه بعدها للعمل الإسلامي، والإسهام في بناء الجالية المسلمة.

- قد يأتي التاجر ليقول: إنه يبيع بالنسيئة، وحاجته إلى خصم ما لديه من أوراق مالية لدى البنوك حاجة ماسة، فالناس لا يملكون السيولة الكافية للشراء بالأجل، وهو لا يملك رأس المال الكافي لكل هذه التسهيلات، أو يأتي ليقول: إنه لا مكان في هذه المجتمعات للكيانات الاقتصادية الصغيرة الهزيلة، ويريد التوسع النسبي في تجارته من خلال بعض القروض الربوية ليصلب عود استثماراته وتقوى على المنافسة!

- وقد يأتي الزارع ليقول: إن حاجته إلى قرض ربوي لتغطية نفقات زراعته حاجة ماسة، لا سيما من يعملون في مجال استصلاح الأراضي، ولا يخفى ما تكلفه من النفقات الباهظة.

- وقد تأتي الجالية المسلمة لتقول: إن حاجتها إلى إقامة مدرسة إسلامية حاجة ماسة، وهي لا تملك السيولة اللازمة لذلك وتريد الترخيص بقروض ربوية لسداد هذه الحاجة.

- بل قد تأتي لتقول: اشترينا قطعة أرض لبنائها مسجدًا، وقد تقاصرت إمكاناتنا دون إتمامه، والحاجة إلى إتمامه حاجة ماسة، وليست أهمية إقامة بيت لله بأدنى من أهمية إقامة البيوت الخاصة التي رخصتم في شرائها بقروض ربوية، ويريدون بدورهم الترخيص بقرض ربوي لإتمام هذا البناء! وهذا الاحتمال والذي قبله قد وقع بالفعل في كثير من المناطق مما لا أظنه يغيب عن المجيزين لهذه النازلة.

- بل قد لا يقف الأمر عند حدود الربا وحده؛ بل قد يأتي من يسحب ذلك على محرمات أخرى، إن كثيرًا من المشروعات الاقتصادية في هذه البلاد تشوبها المحرمات، فالمطاعم ومحلات الأغذية تحتوي على الخمور ولحم الخنزير، وقد يلزم أصحابها من يشتريها أن يتعامل معها كما هي باعتبارها وحدات نمطية متكررة، وقد يأتي من يقول لنا من المستثمرين المسلمين: إن به حاجة لدخول هذا المجال بدلاً من التقوقع في الوظائف أو المشروعات الهزيلة الفاشلة، ويريد الترخيص له بتملك هذه المشروعات على ما تحتويه من المحرمات.

- ونستطيع أن نتمثل خطورة هذه التداعيات عندما نستصحب ما جاء في أوراق مؤتمر رابطة علماء الشريعة من أن المقصود بالضرورة في مجال العادات إنما هو الحاجة وليس الضرورة بمفهومها في باب العبادات، وبما جاء في بيانه

الختامي من أن المسلم غير مكلف شرعًا أن يقيم أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها مما يتعلق بالنظام العام في مجتمع لا يؤمن بالإسلام؛ لأن هذا ليس في وسعه، وتحريم الربا هو من هذه الأحكام التي تتعلق بهوية المجتمع وفلسفة الدولة واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي، وإنما يطالب المسلم بإقامة الأحكام التي تخصه فردًا، مثل: أحكام العبادات، وأحكام المطعومات والمشروبات والملبوسات، وما يتعلق بالزواج والطلاق والرجعة والعدة والميراث، وغيرها من الأحوال الشخصية بحيث لو ضيق عليه في هذه الأمور ولم يستطع بحال إقامة دينه فيها، وجب عليه أن يهاجر إلى أرض الله الواسعة ما وجد إلى ذلك سبيلاً.

- وإنه لتتعين الإجابة على مثل هذا التساؤل: هل هذا الترخص مقرر لدفع حرج ومشقة، أم للتوسع في جلب المنافع وتحقيق المصالح؟ إن كانت الثانية فأولى أن تكون الصياغة تنزيل الحاجات والتحسينات منزلة الضرورات في إباحة المحظورات! وذلك لأن صاحب الأسرة المحدودة قد يقول: إنه على الرغم من كونه لا يستشعر حرجًا في مقامه، ولا يشكو نقصًا في دخله، ولا كثرة في عياله، إلا أنه يريد أن يتملك منزلاً بالربا ترفهًا وتنعمًا، أو لأنه بمنطق المصلحة وحسابات الكسب المادي يرى أن هذا هو الأحظى والأنمى لأمواله، أو يقول: إنه يريد أن يستبدل سيارة حديثة فاخرة بسيارته الراهنة المتواضعة، ولم لا؟ أليس المسكن الواسع والمركب الهنيء من سعادة العبد ويمن طالعه ما دام الأمر مما تتسع له قواعد المشروعية؟!

- بل لا يبعد أن تحتج بذلك الدول في بلادنا، وتسوغ به ما تحتاج إليه من قروض ربوية في المحيط الدولي؛ بل ولتسوغ به ما تقدم عليه من مشروعات سياحية مع ما تتضمنه من أنشطة محرمة؛ كالفجور والخمور والسفور ونحوه بدعوى تنشيط مرفق السياحة، وتوفير العملة الأجنبية! ولا يغني في الرد على ذلك أن يقال: إن الفتوى خاصة بما كان من ذلك خارج دار الإسلام؛ لأن الفتوى تستند إلى قاعدة عامة (تنزيل الحاجات منزلة الضرورات في إباحة المحظورات)، ولم يقل أحد ممن مضى من أهل العلم بتخصيص تطبيقها على ما وقع من عقود خارج دار الإسلام، فيصبح تخصيصها بذلك تخصيصًا بغير مخصص وتحكمًا بغير دليل!

الوقفة السابعة:

حول التفريق بين تحقق الحاجة أو الضرورة على المستوى الفردي وبين تحققها على مستوى الجماعة، ذلك أنه قد يصح القول بتحقق الحاجة على المستوى الفردي لانعدام البديل المشروع الذي تندفع به هذه الحاجة، ويعسر تبني نفس المقولة على مستوى الجماعة، إذا كان في مقدورهم أن يسعوا في الخروج من حالة الاضطرار أو الاحتياج التي تحيط بهم، لكنهم يتقاعسون عن ذلك ويتخاذلون، فما قد يرخص به بالنسبة للآحاد قد لا يرخص بمثله للمجموع، وقد تمهد عند أهل العلم أنه قد يرخص في الشيء بالجزئية ويمنع منه بالكلية.

وتطبيق ذلك على هذه النازل أنه - إذا صح جدلاً تحقق الحاجة العامة لانعدام البدائل على مستوى الآحاد، وهو غير صحيح - فإنه يعسر إطلاقًا القول بانعدام

البدائل على مستوى المجموع على هذا النحو؛ لأن في مقدور الأفراد مجتمعين أن يتجاوزوا حالة الاضطرار المفترضة، وأن يخرجوا منها بإيجاد البديل المشروع، لا يعوقهم عن ذلك عائق، ولا يمنعهم منه مانع، ففضول الأموال مكتنزة، والحرية الاقتصادية متاحة، والعقول التي تدير ذلك بكفاية واقتدار متوافرة، فما الذي يحول بين هذا المجموع وبين المبادرة إلى إنهاء هذه الحالة من الاضطرار بإنشاء المؤسسات التي تدير هذا الأمر في إطار من الربانية ومن خلال مرجعية الشريعة؟! وعلى هذا فلو اقتصر القرار على الترخيص في ذلك لمن يقع في حالة احتياج ظاهرة من الآحاد بعد عرض نازلته على من يثق في دينه من أهل الفتوى؛ لكان له متسع من النظر، أما أن يطلق القول بالترخيص، ويتوجه بخطابه إلى عموم الجاليات فهذا الذي يضاعف الخطأ ويجعله مرتين: مرة يوم أن افترض انعدام البديل، ومرة يوم أن فرض انعدام القدرة على إيجاده على مستوى المجموع، هذا مع ملاحظة أنه إذا اجتمعت الهمة على طلب البديل وصدق العزم على ذلك فإن الأبواب تفتح، والصعوبات تذلل بإذن الله، سواء أكان ذلك على مستوى الآحاد، أم على مستوى التجمعات، وقد رأينا بنوكًا إسلامية في الغرب كبنك التقوى بسويسرا تحاول أن تمد أعمالها الاستثمارية إلى هذا المجال، كما رأينا توجه بعض البنوك الإسلامية في الشرق إلى الاستثمار أيضًا في هذا المجال، وهي محاولات وإن كانت تبدأ ضعيفة ولا تحقق كل التوقعات، ولكنها تقوى ويشتد عودها مع الزمن رويدًا رويدًا بإذن الله.

ثالثاً المرتكز الثالث: أن ما حرم سدًا للذريعة أبيح للحاجة

ويعد هذا المرتكز من مكملات المرتكز السابق، وقد أردت أن أفرده بالذكر لأهميته ولضرورة تحقيق القول فيه، وخلاصته كما جاء في البيان الختامي للمجلس الأوربي: «ما هو مقرر فقهًا من أن ما حرم سدًّا للذريعة أبيح للحاجة، أما ما حرم لذاته فإنه لا تحله إلا الضرورات، ولما كان المحرم لذاته هو أكل الربا فإنه هو الذي لا تحله إلا الضرورات، أما ما وراء ذلك من إيكال الربا أو كتابته أو الإشهاد عليه فهو محرم سدًّا للذريعة، لذلك فإنه تحله الحاجات»، ولنا على هذا المرتكز عدة وقفات نوجزها فيما يلي:

الوقفة الأولى:

لقد حفظ لنا تراثنا الفقهي فيما حفظ أن ما حرم سدًّا للذريعة هو ربا الفضل وليس ربا النسيئة، وقد استدل على ذلك بمثل قوله صلى الله عليه وسلم: «لَا تَبِيعُوا الدِّينَارَ بِالدِّينَارَيْنِ، وِلَا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ، فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمُ الرِّمَا» والرما هو الربا (مسند أحمد، راجع: الفتح الرباني: ١٥/ ٧٤).

قال ابن القيم- رحمه الله: «الربا نوعان: جلي وخفي، فالجلي حرم لما فيه من الضرر العظيم، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي، فتحريم الأول قصدًا وتحريم الثاني وسيلة.

فأما الجَلِيُّ فربا النسيئة، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال، وكلما أخر زاده في المال حتى تصير المائة عنده آلافًا مؤلفة... فمن رحمة أرحم الراحمين وحكمته وإحسانه إلى خلقهِ أن حرَّم الربا

ولعن آكله ومؤكله وكاتبه وشاهديه، وآذن من لم يدعه بحربه وحرب رسوله» إلى أن قال- رحمه الله: «وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع» (أعلام الموقعين: ٢/ ١٥٤- ١٥٥). وذكر- رحمه الله- في موضع آخر أنه يباح من ربا الفضل ما تدعو الحاجة إليه كالعرايا، وهي بيع رطب بالتمر لعدم القدرة على تحقيق التماثل بينهما؛ لأن الرطب والتمر من جنس واحد، وأحدهم أزيد من الآخر قطعًا بلينته، وهي زيادة لا يمكن فصلها وتمييزها، والأصل في باب الربا أن الشك في التماثل كالعلم بالتفاضل، وقد كان مقتضى القياس تحريم هذه المعاملة لو لم تأتِ بها سنَّة، ولكن السُّنة قد جاءت بالإباحة، فقد روى البخاري ومسلم عن زيد بن ثابت «أَنْ رَسُولَ الله ﷺ رَخَّصَ فِي الْعَرَايَا أَنْ تُبَاعَ بِخَرْصِهَا كَيْلاً»[1]، وهذا فإن هذا النوع من الربا قد تبيحه الحاجات على شرائطها المقررة عند أهل العلم في مثل هذا المقام.

أما ربا النسيئة فالكلمة متفقة على أن تحريمه تحريم ذاتي، وأنه هو الذي جاء فيه الوعيد القرآني ابتداء، وعليه أعلنت الحرب من الله ورسوله، وعندما اجتمع مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة عام ١٣٨٥هـ جاء في مقرراته: «أن الإقراض بالربا محرم لا تبيحه حاجة ولا ضرورة، والاقتراض بالربا محرم كذلك، ولا يرتفع إثمه إلا إذا دعت إليه الضرورة، وكل امرئ متروك لدينه في

(١) البخاري ح(٢١٩٣)، ومسلم ح (١٥٣٩).

تقدير ضرورته»، وقد حضر هذا المؤتمر ممثلون ومندوبون عن خمس وثلاثين دولة إسلامية، وإنما فرق المؤتمر بين الإقراض والاقتراض؛ لأن الإقراض لا تتصور فيه الضرورة ابتداء، إذ لا يدفع إليه إلا شره وجشع ومحادة بينة لله ورسوله، أما الاقتراض فهو الذي تتصور في مثله الضرورة؛ كأن يكون الشخص على حافة هلاك، ولا يجد ما يدفع به غائلته عن نفسه إلا الاقتراض الربوي، ومن هنا يأتي الترخص، لكن لم يقل أحد - فيما نعلم - أن تحريم الاقتراض الربوي تحريم ذرائع وأنه تحله الحاجات.

هذا هو ما قرره مجمع البحوث الإسلامية قبل ما يزيد على خمس وثلاثين سنة، وقد استشهد به أستاذنا الجليل الدكتور يوسف القرضاوي في رده على صاحب الفضيلة مفتي مصر في إباحته لفوائد البنوك، وكتب في ذلك كتابًا جليلاً عنوانه: (فوائد البنوك هي الربا الحرام)، وقد عنون فضيلته في كتابه هذا فقال: «لا ينسخ الإجماع إلا إجماع مثله»، ثم ذكر تحته إجماع المجامع الفقهية على حرمة فوائد البنوك، وذكر آراء أهل العلم في مدى قابلية الإجماع للنسخ، ثم أردف فقال- حفظه الله وأطال بقاءه: «وإذا طبقنا هذا على حالتنا هذه، واعتبرنا الإجماع هنا من النوع الاجتهادي، ولو تجاوزًا، فليس من حق فئة قليلة من الناس- أكثرهم غير متخصصين في الفقه ولم يخوضوا بحاره- أن تخالف هذا الإجماع برأي أحادي جديد؛ لأن الأضعف لا يلغي الأقوى، لا بد أن تنعقد المجامع مرة أخرى للنظر في هذا الأمر إن كان قد جد فيه جديد» (فوائد البنوك هي الربا الحرام: ٧٠).

فهل لنا أن نستأذن شيخنا الجليل في استخدام نفس العبارة فنقول: إن الأضعف لا يلغي الأقوى، وإن مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية، والذي حضره مندوبون وممثلون عن خمس وثلاثين دولة، قد قرر بالإجماع أن الاقتراض بالربا محرم، وأنه لا يرتفع إثمه إلا إذا دعت إليه الضرورة، وأنه ليس من حق فئة قليلة من الناس -أكثرهم غير متخصصين في الفقه ولم يخوضوا بحاره - أن تخالف هذا الإجماع، فتقرر أن تحريم الاقتراض بالربا تحريم ذرائع، وأنه تحله الحاجات؛ لأن الأضعف لا يلغي الأقوى؟!

إن من حق فضيلته - وهو الفقيه المجدد - أن يتغير اجتهاده، ولكن هل من حقنا نحن أن نقف مع ما قرره الجمهور من قبل من أن الاقتراض بالربا لا يترفع إثمه إلا إذا دعت إليه الضرورة؟ وهل لنا أن نطالب مع فضيلته أن تنعقد المجامع مرة أخرى للنظر في هذا الأمر إن كان قد جدَّ فيه جديد؟!

والخلاصة أن ما قرره المؤتمران من أن الإقراض الربوي هو الذي يعد وحده من المحرمات الذاتية فلا تحله إلا الضرورات، أما الاقتراض الربوي فتحريمه سدًّا للذرائع فتحله الحاجات، مما يحتاج إلى مراجعة متأنية مع استصحاب جميع التداعيات التي أشير إليها سلفًا عند تطبيق هذه القاعدة في واقعنا المعاصر.

الوقفة الثانية:

أن النصوص الواردة في هذا المقام تسوي في اللعن بين آكل الربا وموكله، فقد لعن رسول الله ﷺ آكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ وَشَاهِدَهُ وَكَاتِبَهُ (رواه مسلم)[1]، قال: «آكَلُ الرِّبَا وَمُوكِلُهُ وَشَاهِدَاهُ وَكَاتِبُهُ مَلْعُونُونَ عَلَى لِسَانِ مُحَمَّدٍ ﷺ»[2] وإنما خص الأكل بالذكر؛ لأن الذين نزلت فيهم آيات التحريم كانت طعمتهم من الربا، وإلا فالوعيد كما في الحديث ينال هؤلاء وهؤلاء، ويعسر مع هذه النصوص القول بأن تحريم إيكال الربا تحريم ذرائع يباح لمجرد الحاجات.

---

(١) مسلم ح (١٥٩٧).

(٢) النسائي ح(٥١٠٢).

رابعاً المرتكز الرابع: عدم التكليف بإقامة أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية خارج دار الإسلام

لقد ذكر البيان الختامي الصادر عن المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث هذا المرتكز باعتباره وجهًا من وجوه الترجيح؛ لما ذهب إليه الأحناف من القول بأنه لا ربا في دار الحرب، وذلك عندما ذكر: «أن المسلم غير مكلف شرعًا أن يقيم أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها مما يتعلق بالنظام العام في مجتمع لا يؤمن بالإسلام؛ لأن هذا ليس في وسعه، وتحريم الربا هو من هذه الأحكام التي تتعلق بهوية المجتمع وفلسفة الدولة واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي، وإنما يطالب المسلم بإقامة الأحكام التي تخصه فردًا، مثل أحكام العبادات وأحكام المطعومات والمشروبات والملبوسات وما يتعلق بالزواج والطلاق والرجعة والعدة والميراث وغيرها من الأحوال الشخصية».

وقد أشبعنا مذهب الأحناف في هذه المسألة مناقشة وتعقيبًا فيما سبق، وذكرنا أن البيان الصادر عن مؤتمر الرابطة بأمريكا تجاهل في بيانه الختامي الإشارة إلى مذهب الأحناف أو التعويل عليه في صناعة قراره، واكتفى بالإشارة إلى قاعدة تنزل الحاجات منزلة الضرورات في إباحة المحظورات، وسواء أكان موقفه هذا سياسة حتى لا يساء فهم القرار عندما تطيره وكالات الأنباء، أو كان موقفًا فقهيًّا لما رآه من خطورة إشاعة مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة ووخيم عواقبه، فإن صياغة هذا المرتكز على هذا النحو يستوجب وقفات عديدة نوجزها فيما يلي:

الوقفة الأولى:

أن في هذا التعميم من الخطورة والمجازفة ما لا تحمد عواقبه، فإن هذا يفتح الباب واسعًا أمام الجاليات الإسلامية للتفلت من جميع أحكام المعاملات المدنية والمالية والسياسية بدعوى أنها خارج حدود الوسع والطاقة، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها! فلا يقف الأمر عند حدود الضرورات أو الحاجات؛ بل يصبح الأصل فيه هو الحل ما دام قد خرج عن إطار التكليف والمطالبة.

- ما الذي يحمل التجار والصنّاع وسائر رجال الأعمال على اجتناب الربا في معاملاتهم - والربا كما قال بيان المؤتمر - جزء من الأحكام التي تتعلق بهوية المجتمع وفلسفة الدولة واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي، وهو ليس مطالبًا بتغييرها ولا قادرًا عليه، ولا تلزمه إقامة الأحكام الشرعية المتعلقة بها؟

- ما الذي يحمل المستثمرين في شتى القطاعات على التقيد بأحكام العقود في الشريعة ما دامت قواعد هذه العقود وآلياتها جزءًا من فلسفة الدولة واتجاهها الاقتصادي، وهو ليس مطالبًا بتغييرها ولا تلزمه إقامة الأحكام الشرعية المتعلقة بها؟

- ما الذي يحمل هذه الجاليات بعد صدور هذا البيان على الدخول في المعترك السياسي، وإقامة المؤسسات السياسية التي تتبنى الدفاع عن حقوقهم في المواطنة في الداخل، وتدعم قضايا الأمة وهمومها في الخارج، ما دامت رسالة المؤتمر إليها أن المسلم غير مكلف شرعًا أن يقيم أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها مما يتعلق بالنظام العام في مجتمع لا يؤمن بالإسلام؛ لأن هذا ليس في وسعه؟!

- وبعد هذا ألا يمكن أن يقول قائل: إن هذا التوجه خطوة على طريق علمنة الجاليات الإسلامية بحيث تدع ما لقيصر لقيصر (المعاملات المدنية والمالية والسياسية ونحوها مما يتعلق بالنظام العام)، وما لله لله (أحكام العبادات وأحكام المطعومات والمشروبات والملبوسات، وما يتعلق بالزواج والطلاق والرجعة والعدة والميراث وغيرها من الأحوال الشخصية)؟! فالأولى ليست مكلفة شرعًا بأن تقيم أحكام الشرع المتعلقة بها؛ لأنها ليست في وسعها لتعلقها بهوية المجتمع وفلسفة الدولة واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي، والثانية فقط هي التي تطالب بإقامتها، فإن عجزت عنها وجبت عليها الهجرة!

استدراك واجب:

ما سبق ذكره من المآلات واللوازم التي تترتب على التخريج السابق لا يعني بالضرورة أنه مذهب لمن قالوا بهذا القول أو خرَّجوا هذا التخريج؛ بل إن الواقع العملي يؤكد أن مذهبهم على النقيض من ذلك في جل ما ذكر، ومنهم من وقف حياته على إحياء الأمة، وتجديد الدين في حياتها، وحثها على الأخذ بالعزائم في دينها، وما هذه الصحوة الإسلامية المنبعثة في مشارق العالم ومغاربه إلا أثر من آثار جهادهم وجهاد أمثالهم من أهل العلم وحملة الشريعة، وثمرة من ثمار سعيهم الدائب وجهادهم المتواصل؛ بل ما عرف كثير من المتدينين خطورة العلمانية إلا من خلال دروس أمثالهم وكتاباتهم، ومن ثم فإن إيراد هذه اللوازم في هذا المقام من جنس ما يذكر لتنبيه المخالف على ضعف تخريجه أو خطورة قوله، وما قد يفضي إليه في الواقع

من مآلات سيكون هو أول من ينكرها ويتبرأ منها، ولا يعني بالضرورة نسبة هذه اللوازم إليهم أو التشنيع عليهم بها، فقد اتفق أهل العلم بالشريعة على أن لازم المذهب ليس بمذهب، وأن من حاسب الناس على ما تئول إليه أقوالهم ونسبها إليهم فقد زل، وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله تعالى: هل لازم المذهب مذهب أم لا؟ فأجاب بما يلي: «الصواب أن لازم المذهب ليس بمذهب إذا لم يلتزمه، فإنه إذا كان قد أنكره ونفاه كانت إضافته إليه كذبًا عليه؛ بل ذلك يدل على فساد قوله وتناقضه في المقال، ولو كان لازم المذهب مذهبًا للزم تكفير كل من قال عن الاستواء وغيره من الصفات إنه مجاز وليس بحقيقة، فإن لازم هذا القول يقتضي أن لا يكون شيء من أسمائه وصفاته حقيقة» (مجموع الفتاوى: ٢٠/ ٢١٧).

وظننا فيمن خرجوا هذا التخريج، وذهبوا بناء عليه إلى القول بالإباحة في هذا التخريج، وذهبوا عليه إلى القول بالإباحة في هذه النازلة، أنهم لا يقولون بهذه اللوازم ولا يلتزمونها؛ بل ينكرونها غاية الإنكار، فلا يكون ذكرها في هذا المقام إلا من قبيل الإلزام بضعف التخريج الذي أفضى إليها، وفساد القول الذي أنتجها، من غير أن تنسب إليهم أو أن تعتبر مذهبًا لهم، وأرجو أن يستصحب هذا المعنى في جميع ما يذكر في هذه الدراسة من لوازم أو مآلات تترتب على ما قال به من ذهب إلى هذا المذهب في هذه النازلة فتنبه!

الوقفة الثانية:

أن هذا التعميم قد يقطع الطريق ويوهن العزم أمام محاولات الدعاة والمصلحين ممن يطالبون الجاليات الإسلامية بالسعي لإنشاء مؤسساتها المالية والسياسية لاستصلاح أحوالها والمحافظة على هويتها والاستقامة ما استطاعت على أحكام دينها. وإلا فما الذي يحمل الناس على التجاوب معهم ما دامت هذه الدائرة ابتداء خارج إطار التكليف، وأن المسلم إنما يطالب فقط بإقامة الأحكام التي تخصه فردًا مثل أحكام العبادات وأحكام المطعومات والمشروبات والملبوسات وما يتعلق بالزواج والطلاق والرجعة والعدة والميراث وغيرها من الأحوال الشخصية؟! وعلام إذن دعوة المسلمين إلى المشاركة السياسية وإنشاء المؤسسات التي تتبنى ذلك وتدعو إليه؟ وعلام إذن دعوة المسلمين إلى استغلال مناخ الحرية المتاحة لإنشاء مؤسساتهم الاقتصادية التي تحافظ لهم على إطار إسلامي نظيف لاكتساب أموالهم وتثميرها؟ وما الفرق فيما يراه السادة أصحاب هذا القرار بين المطعوم والمشروب من ناحية، وبين المسكون من ناحية أخرى؟ لقد نظموا الجميع في سلك واحد عندما قرروا أن هذا من الضرورات الحيوية التي لا بد من تحقيقها، ولو من خلال التعاملات الربوية، ثم فرقوا بينها هذه المرة، فاعتبروا أحكام المطعوم والمشروب واجبة التطبيق فوق كل أرض وتحت كل سماء، وجعلوا أحكام المسكون ليست واجبة التطبيق؛ لتعلقها كما قالوا بهوية المجتمع وفلسفة الدولة واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي؟! وهل فات أحبابنا أن

كثيرًا من أحكام المطعوم والمشروب مما يتعلق كذلك بهوية المجتمع وفلسفة الدولة واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي؟ أليست إباحة الخمر ولحم الخنزير في هذه المجتمعات جزءًا من فلسفة الدولة واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي؟ فلم نفرق بين المتماثلين أو نجمع في صياغة القرار بين المختلفين؟! فإن قالوا لنا: نحن نقصد بالنسبة للمطعوم والمشروب أن يقيم حكم الإسلام فيما يخصه منها فيتحرى الحلال في طعامه وشرابه ولا نطالبه بتغير أنظمة الدولة؛ إذ لا قبل له بذلك، قلنا: هلا قلتم ذلك في المسكون أيضًا وفرقتم بين ما يخصه منها؛ أي فيما يعتقده من عقود خاصة به وبين ما يتعلق بأنظمة الدولة وآليات التعامل فيها، فألزمتموه حكم الإسلام في الأولى ووسعتم عليه في الثانية؟

الوقفة الثالثة:

أن هذا خلاف المستقر فقهًا من أن المسلم مطالب بأن يجتنب النواهي وأن يأتي من الأوامر ما استطاع: «إِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»[1]؛ بل خلاف ما درج عليه جل القائلين بهذا القول في حياتهم العملية، وفيما قدموه إلى الأمة من آثار علمية، ولا تزال صحائف جهاد كثيرين منهم شاهدة بذلك، لقد ظلت كتابات صاحب الفضيلة الدكتور القرضاوي مثلاً، وكلماته تشحذ الهمم والعزائم، وتربي الأمة على التماسك

(١) رواه البخاري ح(٧٢٨٨)، ومسلم ح(١٣٣٧).

والمحافظة على الهوية، والسعي ما وسعها الجهد في المحافظة على ما بقي من الدين، وفي تجديد ما بلي واندثر من رسومه وأعلامه، لم يقل للأمة قط ما قاله لها بعض المنهزمين: «ليس في الإمكان أبدع مما كان، اقتصروا على العبادات وقضايا الأسرة، وألقوا السلم لكل نظام وكل ذي سلطان لتريحوا وتستريحوا»، ولو فعل ذلك لحقنت- فيما يراه البشر- دماء كثيرة، ووفرت جهود كثيرة. ولكن صدى كلماته، وكلمات أمثاله من الدعاة الهداة لا يزال يدوي في أعماق الأمة ينبه غافلها، ويوقظ نائمها، ويبعث فيها روح الإصرار والمقاومة، وكان لهم أبلغ الأثر في إفاقة الأمة، وفي انبعاث صحوتها، وفيما شيد على أرضها من مؤسسات إسلامية اقتصادية وغير اقتصادية، وما كتب هذه السطور وآلاف أمثاله إلا حسنة من حسنات أمثالهم وقبس من أنوارهم!

- فإن قال لنا قائل: إن المؤتمر يقصر هذا التوجيه على المقيمين خارج دار الإسلام، قلنا: إن القضية كما يبدو من التعليل قضية وسع وإطاقة وليست قضية نطاق مكاني أو زماني، وإلا فإن المسلم مطالب بأن يتقي الله حيثما كان فوق كل أرض وتحت كل سماء، ولا فرق من حيث التكليف ابتداء من أحكام المطعوم وأحكام المسكون ولا بين أحكام الدين وأحكام الدولة؛ بل كل ذلك شرع ودين واجب الاتباع على كل من قدر على ذلك وأطاقه. ولا أظن أنه يخفى على كثير ممن قال بهذا القول أن مساحة الحرية المتاحة على الصعيدين الأوربي والأمريكي أكثر بكثير مما هو متاح منها في بلاد المسلمين، وأن أصحاب البصيرة

يستطيعون في هذه المجتمعات أن يحققوا على المستوى المؤسسي كثيرًا مما عجزوا عن تحقيقه في بلاد المسلمين.

الوقفة الرابعة:

أن كثيرًا من أحكام الأحوال الشخصية ليس بوسع المسلم إقامتها خارج دار الإسلام فلا يستطيع أن يستعلن بزواجه بثانية، ولا يستطيع أن يمارس على زوجه حق التأديب، ولا يستطيع أن يلزمها بصلاة ولا حجاب ولا غير ذلك من شرائع الدين، ولا يستطيع أن يمارس حقه في طلاقها متى شاء إلا من خلال أنظمة القوم وأمام محاكمهم، فالطلاق عندهم من اختصاص القضاء وليس من اختصاص الأزواج، ولا بد أن يكون مسبوقًا بفترة من الانفصال الجسدي، وهو عندهم لا يعترف برجعة ولا عدة، ولا يستطيع أن يحفظ ماله منها عند الطلاق، فهي مستحقة لنصف أمواله في هذه الحالة، على خلاف ما تقضي به الشريعة، ولا يستطيع أن يمارس على ولده حق التأديب، فلو اكتشف أنه نال منه، ولو بسواك، فله الويل مما يتعرض له من نتائج لعل من أبسطها أن يصادر عليه حقه في كفالته، وأن يودع في كفالة أسر بديلة تنشئه على الكفر بالله ورسله، ولا يستطيع أن يمنع ابنته من اتخاذ خليل لها إذا بلغت سن الثامنة عشرة، فإن فعل فالسجن له بالمرصاد، وعلى النقيض من ذلك فإن كثيرًا من الأحكام المالية يتسنى له إقامتها في هذه البلاد فيستطيع أن ينشئ من شركات الاستثمار ما شاء، وأن يضع لها من أنظمة التعامل ما شاء، ويستطيع أن ينشئ بنكًا أو ما يسمى **(Credit Union)**

ويضع له من الضوابط ما شاء، لا يرد عليه في ذلك إلا ما يرد على سائر المؤسسات الاقتصادية من أخطار المنافسة وتلك سبيل ليس فيها بأوحد.

فالقضية في هذه المجتمعات ليست قضية مسائل أحوال شخصية متاحة ومسائل مالية أو مدنية غير متاحة؛ بل من كل ذلك ما هو متاح وما هو غير متاح، فيصبح الأصل في هذا كله هو قاعدة الوسع والإطاقة، فيقيم من جميع الأحكام ما أطاق إقامته سواء أكانت أحكامًا أسرية أو مدنية أو مالية أو سياسية، وما لا طاقة له به اجتهد في تلاشي الوقوع تحت طائلته ابتداء ما استطاع، وما عجز عنه من كل ذلك، فلا حول ولا قوة إلا بالله!

خامسا المرتكز الخامس: المصالح الراجحة التي تترتب على التملك الربوي للبيوت

ويتلخص هذا المرتكز فيما أشار إليه البيان الختامي للمجلس الأوربي من القول بأن إباحة تملك البيوت على هذا النحو، يحقق الحاجة العامة لجماعة المسلمين الذين يعيشون أقلية خارج دار الإسلام من المحافظة على الدين والشخصية الإسلامية، وتحسين أحوالهم المعيشية، والتحرر من الضغوط الاقتصادية عليهم؛ ليقوموا بواجب الدعوة، ويساهموا في بناء المجتمع العام، حتى يرتفع مستواهم، ويكونوا أهلاً للانتماء إلى خير أمة أخرجت للناس، ويغدوا صورة مشرقة للإسلام أمام غير المسلمين.

ولنا على هذا المرتكز عدة وقفات نوجزها فيما يلي:

الوقفة الأولى:

وهي حول الخلط بين مفهوم المصلحة في إطاره الشرعي وبين مفهومها في الإطار الوضعي البحت، في صياغة هذا الترخص وترتيب آثاره.

إن المصلحة في اللغة ضد المفسدة، فالمصلحة كالمنفعة لفظًا ومعنى، والصلاح ضد الفساد، أما في اصطلاح الأصوليين فهي: المحافظة على مقصود الشارع بتحقيق مصالح الخلق ودفع المفاسد عنهم، وقد اتفق أهل العلم على أن مقاصد الشارع من الخلق خمسة: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال. كما اتفقوا كذلك في هذا المقام على جملة من الأمور نوجزها فيما يلي:

- أن مرد المصلحة إلى هداية الشارع وليس إلى أهواء البشر أو عقولهم المجردة، فلا يستطيع العقل البشري أن يستقل وحده بدرك المصالح بعيدًا عن هداية الشرع؛ بل لا بد له من ولاية أو وصاية، ووليه ووصيه الوحي المعصوم قرآنًا وسنة، وقد قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللهِ﴾[1]، فالمصلحة المعتبرة عند حملة الشريعة هي ما كان مردها إلى قصد الشارع لا إلى القصد المجرد للمكلف، فقد جاءت الشريعة لإخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لمولاه: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾[2]. قال الغزالي في المستصفى: «إن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد

(١) القصص: ٥٠.

(٢) المؤمنون: ٧١.

الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة»[(١)].

- أن المصلحة والمفسدة في الشريعة ليست محدودة بالدنيا وحدها كما يرى ذلك النفعيون؛ بل تمتد لتشمل اعتبار الدنيا والآخرة معًا زمانًا ومكانًا لجني ثمار الأفعال، فالأعمال الصالحة تنتج لأصحابها ثمارًا نافعة إما في العاجل أو الآجل، فمن هذه الثمرات ما يجني في الدنيا ومنه ما يرجأ إلى الآخرة.

- أن المصلحة لا تنحصر في اللذة المادية وحدها كما هو الشأن عند الماديين؛ بل تمتد لتشمل اللذة الروحية والسعادة الأخروية كذلك.

- أن مصلحة الدين أساس لبقية المصالح ومقدمة عليها جميعًا عند التعارض، ومن أجل ذلك شرع الجهاد، وفيه ما فيه من التغرير بالنفوس وإزهاق الأرواح، إعلاء لمقصد حفظ الدين، وتقديمًا له على ما سواه.

وهذه الخواص جميعًا تقتضي أن يكون الصلاح والفساد في الأفعال أثرًا لأحكام الشارع التكليفية من الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة، وإلا لما صح أن تكون هذه المصالح فرعًا عن الدين.

---

(١) المستصفى: ١/ ٢٨٧.

وعلى هذا فالخبرات العادية البحتة والموازين العقلية والتجريبية المحضة ليس لها أن تستقل بفهم مصالح العباد بل لا بد من هداية من الشرع تضبط ذلك كله وتقود مساره، فلا يجوز مثلاً الاعتماد على ما قد يروج له بعض الاقتصاديين من تسويغ التعامل بالربا لتنشيط الحركة التجارية والتنمية الاقتصادية في البلاد، أو ما يروج له بعض علماء الاجتماع من إباحة الدعارة خوفًا من انتشار البغاء السري، أو بعض علماء النفس والتربية من إباحة الاختلاط بين الجنسين في مرافق المجتمع تخفيفًا من شره الميل الجنسي في مرحلة الشباب، أو بعض الأطباء من أن لحم الخنزير ليس بمستخبث، أو أن إتيان المرأة في المحيض ليس بضار، أو بعض القانونيين من الدعوة إلى إلغاء الحدود والقصاص بدعوى ما تتضمنه من همجية وبربرية، أو بدعوى أن الجناة مرضى يتعين علاجهم بدلاً من كونهم مجرمين يتعين تأديبهم أو استئصالهم!

ولا يعني هذا بالضرورة حرمان العقل من التفكير والتدبر؛ بل إن الشريعة قد فرضت ذلك عليه شريطة الاهتداء بنور الله عز وجل: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾[1]، فالعقل كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله- «شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل لكنه ليس مستقلاً بذلك؛ لأنه غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في

(١) النور: ٤٠.

العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عُزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أمورًا حيوانية قد يكون فيها محبة ووجد وذوق كما قد يحصل للبهيمة، فالأحوال الحاصلة مع عدم النقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة، والرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه لم تأتِ بما يعلم العقل امتناعه»، فعلاقة العقل بالنقل كعلاقة نور العين بنور الشمس لا غنى للإنسان عن كليهما في الإبصار والإدراك.

وعلى هذا فمهما ذكرت أوراق المؤتمرين من مصالح ومنافع تترتب على الاقتراض الربوي لتملك بيوت سكنية لغير المضطرين، يجب أن يفهم في ضوء المقررات السابقة، وأنه لا حرمة لمصلحة أهدرتها الشريعة إذا وقعت في مقابلة نصوص قاطعة الدلالة على التحريم.

الوقفة الثانية:

أن ما ذكر المؤتمرون من منافع ومزايا لتملك المساكن من خلال القروض الربوية لا تعدو أن تكون مصالح في مقابلة نصوص وأدلة صريحة وصحيحة وقاطعة، وهذه النصوص والأدلة هي ما جاء في تحريم ربا النسيئة من صريح القرآن الكريم وصحيح السنة المطهرة وصريحها، وما انعقد عليه إجماع الأمة من تحريم ذلك على مدار القرون. وقد اتفق أهل العلم بالشريعة على أن المصلحة التي تقع في مقابلة نص تكون مصلحة ملغاة لا اعتبار لها، فالنصوص هي مقر

المصالح ومستودعها، ولو صح تحكيم المصلحة في النصوص لفتح الباب على مصراعيه لخلع الربقة وإخراج المكلف من داعية الهدى إلى داعية الهوى، ولصح على سبيل المثال ما سبق أن أشرنا إليه آنفًا مما يذكره الاقتصاديون من ضرورة الربا لتسيير الاستثمارات المعاصرة، وما يذكره العلمانيون من ضرورة الخمور والإباحية لتنشيط السياحة، وما يذكره الاجتماعيون من ضرورة الترخيص بالدعارة لمحاربة البغاء السري؛ بل وما قاله العرب قديمًا من ضرورة وأد البنات سترًا للعورات، ودفعًا للعار الذي يترتب على الأسر. وفساد ذلك ظاهر!

الوقفة الثالثة:

أن كثيرًا مما ذكر من المصالح قد يكون مبالغًا فيه من الناحية العملية، وأخشى أن تكون صورة وردية رسمها المستفتون أمام أهل الفتوى ليستنطقوهم بما يريدون وقديمًا قالوا: إن المفتي أسير المستفتي. وعلى سبيل المثال: ما ذكر من أن المسكن المستأجر لا يلبي كل حاجة المسلم هو موضع نظر، ويكاد ينحصر الفرق بين الاستئجار والتملك فيما يتاح من مرونة بالنسبة لعدد أفراد الأسرة، فإن ما يتاح منها بالنسبة المسكن المملوك أعلى منها بالنسبة للمنزل المستأجر؛ ولهذا فإن الأمر يختلف باختلاف عدد أفراد أسرة المستأجر كثرة وقلة، فإن كانت الأسرة محدودة العدد فالإيجار يفي بحاجتهم بلا نزاع، أما إن كثرت كثرة تجاوزت العدد المسموح به حسب أنظمة المساكن في هذه البلاد فهنا يبدأ الحرج النسبي ويتسنى النظر في البدائل، أما بقية الاعتبارات فالمسكن المملوك

والمستأجر فيها سواء، فاختيار المسكن قريبًا من المسجد أو المدرسة لا علاقة له باستئجار أو تملك فالمساكن المعدة للإيجار مبثوثة في كل مكان، وليست بأقل من حيث الوفرة من المساكن المعدة للتملك، فافتراض توافر مساكن التمليك بجوار المدارس والمراكز الإسلامية وندرة أو انعدام المساكن المعدة للإيجار توهم قائم على غير أساس، وما ذكر من إمكانية التقارب وإنشاء مجتمع إسلامي صغير داخل المجتمع الكبير متاح كذلك فيما يستأجر وفيما يتملك، وليس أحد السبيلين في ذلك بأحظى من الآخر، أما تحسين الأحوال المعيشية ورفع مستوى العيش فلا يظهر الفارق بين الاستئجار والتملك إلا بعد قرابة ربع قرن من الزمان بعد أن يصبح المسكن سلمًا لصاحبه بتأديته لجميع أقساطه، ولا يظهر للباحث وجه صلة قوية بين تملك مسكن وبين أهلية الانتماء إلى خير أمة أخرجت للناس على النحو الذي جاء في البيان الختامي للمجلس الأوربي!

وقد حددت عناصر هذه الخيرية نصًا في كتاب الله- عز وجل- في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾[1]؛ بل لو قال قائل: إن الأمر على النقيض من ذلك وإن أهلية الانتماء إلى هذه الأمة إنما تكون بالبعد عما حرمه ربها عليها من الربا الجلي وبالتواصي بذلك، والأخذ على يد المخالف، لكان أقرب إلى الآية نصًا وروحًا.

(١) آل عمران: ١١٠.

أما الشعور بالأمان الذي يوفره البيت المملوك فهو موضع نظر كذلك، فإن قصد به الأمان من السرقة فإن الاعتداءات لا تفرق في العادة بين بيت مملوك وآخر مستأجر؛ بل ربما كان تطلع اللصوص إلى البيوت المملوكة أكثر لليسار المادي الذي يتوقع أن يكون فيه أصحابها، أما إن قصد به احتمال الطرد من المسكن عند العجز عن دفع المبلغ الشهري فالبيت المملوك والمستأجر في ذلك سواء، فإن صاحب البيت المملوك من خلال القروض الربوية يكون أسيرًا للبنك طوال هذه الفترة، ويستطيع البنك أن يتخذ من الإجراءات ما يضمن به استيفاء حقه ما يشاء، فكما يستطيع المؤجر أن يطرد المستأجر عند الإعسار والتخلف عن الوفاء بالإيجار يستطيع البنك أن يطرد المالك أيضًا عند الإعسار والتخلف عن الوفاء بالأقساط، وذلك من خلال عرض المنزل بالمزاد لكي يحصل على كامل حقوقه، ولا يبالي أن يبيع المنزل بثمن بخس، والويل للمنهزم! بل إن الإحصائيات التي أجرتها بعض البنوك الربوية تؤكد أن متوسط إقامة المشتري في البيت الذي يشتريه لا يتجاوز سبع سنوات، ثم يضطر لبيعه ودفع ثمنه نقدًا للبنك المقرض والبحث عن بيت آخر في منطقة أخرى لشرائه، ومرد ذلك إلى أسباب عديدة منها: تغير ظروف العمل أو الحاجة إلى الانتقال إلى ولاية أخرى أو غير ذلك من الأسباب، مع ما يعنيه ذلك من عرض البيت للبيع وتحمل الخسارة التي تكون مرتفعة في الغالب؛ لأن جل المبالغ المسددة يوجه في الأيام الأولى إلى سداد الفوائد، ولا توجه منها نسبة تذكر إلى سداد أصل الدين.

أما إن كان المقصود بالأمان هو الأمان الاقتصادي الذي يوفره الشعور

بالتملك فقد يكون ذلك صحيحًا إلى حد ما، ولكن هل هذه هي الحاجة التي تبرر الترخص في أمر أجمعت الأمة على تحريمه؟! وهل هذا هو مقياس الحاجات التي تنزل منزلة الضرورات في إباحة المحظورات؟!

سادساً: المرتكز السادس: تجنب أن يكون التزام المسلم بالإسلام سببًا لضعفه اقتصاديًا وخسارته ماليًا

وخلاصة القول في هذا المرتكز ما يؤدي إليه عدم التعامل بهذه العقود الفاسدة - ومنها الربا في دار الحرب - إلى أن يكون التزام المسلم بالإسلام سببًا لضعفه اقتصاديًّا وخسارته ماليًّا، والأصل أن الإسلام يقوِّي المسلم ولا يضعفه ويزيده ولا ينقصه وينفعه ولا يضره.

ولنا على هذا المرتكز وقفات نوجزها فيما يلي:

الوقفة الأولى:

أن الأصل في المسلم أن يتقي الله حيثما كان بتحليل حلاله وتحريم حرامه، وأن يمتلئ قلبه يقينًا أن من ترك شيئًا لله أبدله الله خيرًا منه، وأن لا يكون ممن يعبدون الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة!

الوقفة الثانية:

أن تاريخ الإسلام حافل بالتضحيات التي تحملها المسلمون الأوائل إيمانًا واحتسابًا، فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا، فمنهم من ضحَّى بماله، ومنهم من ضحَّى بمكانته الاجتماعية بين قومه، ومنهم من ضحَّى بنفسه وجاد بدمه، ودائمًا كان الله ورسوله أحب إليهم مما سواهما، ولم يستشعر أحد منهم الغبن، ولم يشتكِ أحد منهم أن الإسلام قد أضعف قوته أو أنقص ماله! فالقول بأن الإسلام يزيد المسلم ولا ينقصه ويقويه ولا يضعفه، قول صحيح على أن يتسع مفهوم القوة والزيادة ليشمل الجانبين المادي والمعنوي، ويمتد نطاقهما ليشمل الدنيا والآخرة معًا، إن صهيبًا الرومي لما تخلى عن ماله كله في سبيل الله تعالى، لم ينقصه الإسلام بل زاده بما يدخر له من النعيم المقيم والدرجات العلا في الآخرة، وإن مصعب بن عمير- وكان أرغد فتى في مكة- لما مات شهيدًا لم يجدوا له كفنًا يستر جسده؛ بل وجدوا ثوبًا قصيرًا إذا غطوا به رأسه ظهرت رجلاه، وإذا غطوا به رجليه ظهرَ رأسه، ولم ينقصه الإسلام بذلك؛ بل زاده علاء ورفعة بما ينتظره من نعيم الأبد في الآخرة. ونفس القول ينطبق على كل الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله! وإن من يتخلى عن المحرمات في كل زمان ومكان فينحسر بذلك ماله أو يضعف نماؤه لا يقال عنه إن الإسلام قد أنقصه وأضعفه؛ بل قد زاده زكاة وإيمانًا وطهرًا، كما أن الزكوات والصدقات لا تنقص مال أصحابها

كما هو معلوم؛ بل تزيده طهرًا ونقاء وبركة، وقد أقسم النبي صلى الله عليه وسلم على هذا المعنى عندما قال: «مَا نَقَصَ مَالٌ قَطُّ مِنْ صَدَقَةٍ»(١).

الوقفة الثالثة:

أن هذا المنطق قد يحتج به كل من تورط في الحرام، ويدفع به في وجه من يوجهونه إلى التوبة، ويستحثونه على التجافي عن المحرمات، سيقول لنا التاجر الذي يعتمد في تجارته على القروض الربوية: إن الإسلام يزيد المسلم ولا ينقصه، ويقويه ولا يضعفه، فكيف أتخلى عن تعاملاتي الربوية وتسعة أعشار تجارتي قائم على ذلك؟! وسيقول لنا من يتاجر في المحرمات بدوره: إن الإسلام يزيد المسلم ولا ينقصه ويقويه ولا يضعفه، فكيف أتخلى عن مشروعاتي التي ألفتها وتراكمت خبراتي فيها مع ما يعينه ذلك بالنسبة لي من الانهيار والشلل الاقتصادي؟ وسيقول لنا الكاهن والعرَّاف والساحر وسائر الدجَّالين نفس القول، وقد توجس بعض الناس في زمن النبوة من تحريم قربان المشركين للمسجد الحرام لما يجره ذلك - فيما يراه البشر - من بوار تجارتهم وكساد سلعهم فأنزل الله تعالى قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَـذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ إِن شَاءَ﴾(٢)، وعندما جاء أحد المصورين إلى ابن عباس وقال له: إني إنسان، إنما أعيش من

---

(١) صحيح الجامع الصغير: ج١، حديث رقم ٣٠٢٥.

(٢) التوبة: ٢٨.

صنعة يدي، وإني أصنع هذه التصاوير، فقال ابن عباس: لا أحدثك إلا ما سمعت من رسول الله ﷺ سمعته يقول: «مَنْ صَوَّرَ صُورَةً فَإِنْ اللهَ مُعَذِّبُهُ حَتَّى يَنْفُخَ فِيهَا الرُّوحَ، وَلَيْسَ بِنَافِخٍ فِيهَا أَبَدًا»، فأصابه من الذعر والخوف ما أصابه واصفرَّ وجهه من هول هذا الوعيد! فقال له ابن عباس: «إن أبيت إلا أن تصنع فعليك بهذا الشجر: كل شيء ليس فيه روح»[1]، فأرشده إلى البديل المشروع، ولم يجعل من مجرد حاجته إلى التكسب من مهنته مبررًا له للاستمرار فيما تحرمه منها الشريعة.

(١) رواه البخاري، فتح الباري: ٤/ ٥٢٥.

خلاصة الوحدة

نخلص من دراسة هذه الوحدة إلى ما يلي:

أولاً: التأكيد على ما أكدت عليه الأدلة الشرعية القاطعة من حرمة الربا بنوعيه فضلاً ونسيئة، وأن فوائد البنوك هي الربا الحرام، وهو ما قررته جميع المجاميع الفقهية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

ثانيًا: التأكيد على أن الأصل في الربا أنه لا تحله إلا الضرورات، شأنه شأن سائر المحرمات القطعية في الشريعة، وعلى من تلبس بحالة من حالات الضرورة أن يلجأ إلى من يثق في دينه وعلمه من أهل الفتوى في تقدير ضرورته.

ثالثًا: أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة في إباحة المحظور متى توافرت شرائط تطبيقها، وتتمثل هذه الشروط فيما يلي:

- تحقق الحاجة بمفهومها الشرعي وهو دفع الضرار، والضعف الذي يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش، واستمرار الناس على ما يقيم قواهم، وليس مجرد التشوف إلى الشيء، أو مجرد الرغبة في الانتفاع والترفه والتنعم.
- انعدام البدائل المشروعة، وذلك بأن يعم الحرام، وتنحسم الطرق إلى الحلال، وإلا تعين احتمال الكل في كسب ما يحل، ومن بين هذه البدائل الاستثجار متى تحققت به الحاجة.

- الاكتفاء بمقدار الحاجة وتحريم ما يتعلق بالترفه والتنعم، أو محض التوسع.
- انعدام القدرة على التحول إلى مواضع أخرى يتسنى فيها الحصول على البديل المشروع.

رابعًا: وبناء على ما سبق فإن الأصل في العاجز عن تملك مسكن بطريق مشروع لا ربا فيه ولا ريبة أن يقنع بالاستئجار، ففيه مندوحة عن الوقوع فيما حرمه الله ورسوله من الربا.

خامسًا: إذا مثل الاستئجار حرجًا ومشقة ظاهرة بالنسبة لبعض الناس، لاعتبارات تتعلق بعدد أفراد الأسرة، أو لغير ذلك، جاز لهم الترخص في تملك مسكن بهذا الطريق في ضوء الضوابط السابقة، بعد الرجوع إلى أهل العلم لتحديد مقدار هذه الحاجة، ومدى توافر شرائطها الشرعية؛ وذلك للتحقق من مدى صلاحيتها؛ لأن تنزل منزلة الضرورة في إباحة هذا المحظور، وقد أظهرت التجربة أن اشتراط عدد معين في أغلب الأحوال أمر نظري محض، لا يهتم ملاك البيوت بالتقيد به، وإن كانوا يذكرونه للمستأجر احترامًا للقانون.

سادسًا: التأكيد على ما أكد عليه البيان الختامي لكل من مؤتمري رابطة علماء الشريعة بأمريكا والمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث من ضرورة العمل على توفير البدائل الإسلامية لمشكلة تمويل المساكن: إما من خلال إنشاء مؤسسات إسلامية وهو الأولى والأرضى للرب- جل وعلا- والأنفع

لدينه ولعباده، أو من خلال إقناع البنوك الغربية بالتعديل في عقودها في تعاملها مع الجاليات الإسلامية بما يتفق مع مقررات الشريعة الإسلامية إلى أن يتوافر البديل الإسلامي المنشود، وهو أمر ميسور في هذه المجتمعات، ولو أن ما بذل من الجهود في إقامة مثل هذا المؤتمر الذي تبنى حل هذه المعاملة قد بذل في إقناع البنوك الربوية بتبني النموذج المنشود لامتهد سبيل لحل هذه المشكلة ولو بصورة مبدئية!

سابعًا: مناشدة القادرين في العالم الإسلامي أن يتبنوا مشروعًا استثماريًّا يجمع الله لهم فيه بين الكسب في الدنيا وبين الأجر في الآخرة، لتوفير مساكن الراغبين في ذلك من المسلمين المقيمين في المجتمعات الغربية، وذلك من خلال الصيغ الشرعية المعروفة مشاركة أو مرابحة أو استصناعًا أو تأجيرًا منتهيًا بالتمليك أو نحوه، وأن لا يغالوا في تقدير أرباحهم، حتى لا يكونوا فتنة تصد الناس عن التعامل ابتداء مع المؤسسات الإسلامية، وتحملهم على إساءة الظن بالتطبيق الإسلامي كلما دعي إليه أو لاحت بوادره.

أسئلة التقويم الذاتي

أولًا: أسئلة الصواب والخطأ :

ضع علامة (✓) أمام العبارة الصحيحة، وعلامة (✗) أمام العبارة الخاطئة فيما يلي:

١- جمهور الفقهاء على أن حرمة الربا لا تتغير بتغير المكان. ( )

٢- الربا حرام بين المسلم والمستأمن في دار الإسلام بالإجماع. ( )

٣- أباح الأحناف أن يتعامل المسلم مع المستأمن بالربا في دار الإسلام. ( )

٤- أدلة الحنفية على ما ذهبوا إليه من جواز التعامل بالعقود الفاسدة في دار الحرب لا تخلو من مقال. ( )

٥- رد الإمام النووي حديث مكحول «لا ربا بين مسلم وحربي في دار الحرب» بأنه موضوع لا حجة فيه. ( )

٦- الشافعية يعتبرون دلالة العام على أفراده دلالة قطعية. ( )

٧- من أصول المذهب الحنفي أن دلالة العام على أفراده دلالة قطعية. ( )

٨- لا يجوز تخصيص العام عند الأحناف بدليل ظني. ( )

٩- الحاجة هي التي إذا لم يتناولها الإنسان أصابته مشقة. ( )

١٠- الضرورة هي التي إذا لم يتناولها الإنسان أصابته مشقة. ( )

١١- الضرورة هي التي إذا لم يتناولها هلك أو قارب الهلاك. ( )

١٢- من شروط الحاجة المعتبرة شرعًا أن تكون قائمة. ( )

١٣- لا فرق بين الحاجة والضرورة. ( )

١٤- ما يباح للضرورة يباح إباحة دائمة حتى لو انتهت الضرورة. ( )

١٥- ما يباح للحاجة يثبت بصورة دائمة يستعين فيها المحتاج وغيره. ( )

ثانيًا: أسئلة الاختيار من متعدد:

اخترالإجابة الصحيحة مما يأتي:

١- التعامل بالربا بين المسلم والمستأمن في دار الإسلام (حرام بالإجماع- مباح عند الأحناف- فيه خلاف بين الفقهاء).

٢- (الشافعية- الحنابلة- الحنفية) يعتبرون دلالة العام على أفراده دلالة قطعية.

٣- الضرورة هي التي إذا لم يتناولها الإنسان (هلك- قارب الهلاك- أصابته مشقة).

٤- الحاجة هي التي إذا لم يتناولها الإنسان (ملك- قارب الهلاك- أصابته مشقة).

٥- (الإجارة- الجهالة- الحوالة- جميع ما سبق) شرع على خلاف القياس.

٦- قسم الإمام ابن القيم الربا إلى (نوعين- ثلاثة- أربعة).

٧- رد الإمام النووي حديث مكحول «لَا رِبَا بَيْنَ مُسْلِمٍ وحربي في دار الحرب» بأنه (موضوع- مرسل- حسن).

٨- الأحناف يرون أن دلالة العام على أفراده دلالة (قطعية- ظنية- قد تكون قطعية وقد تكون ظنية).

٩- (البيع- النكاح- الإجارة) شرع على خلاف القياس.

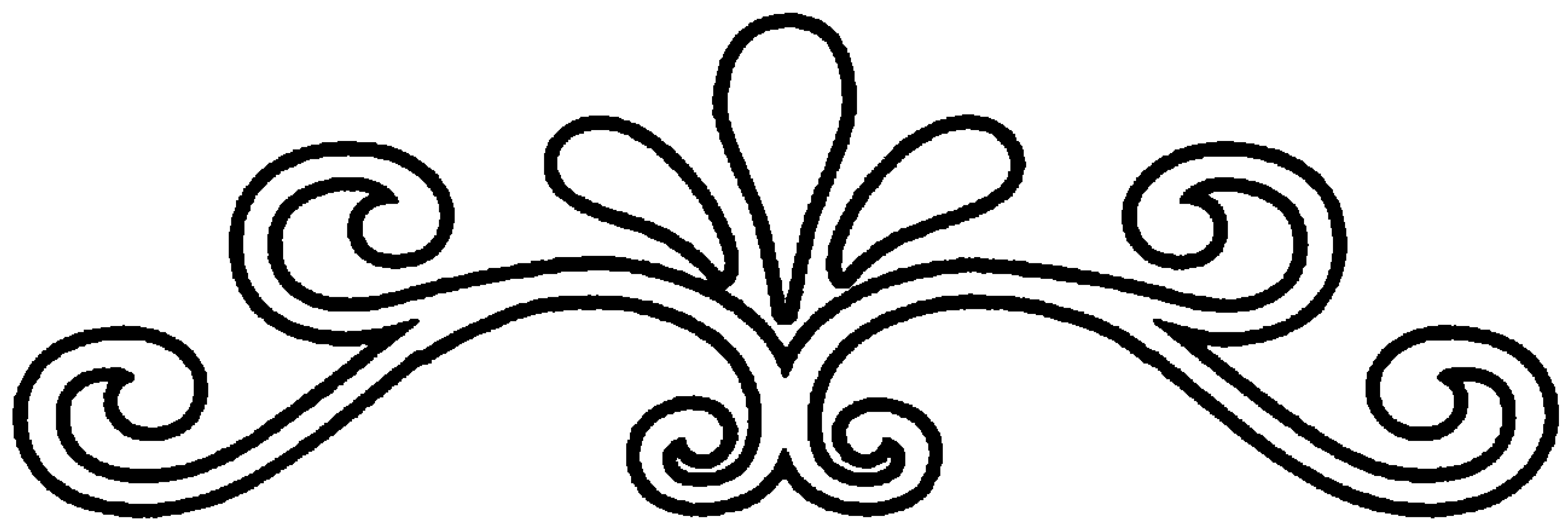
١٠- الحاجة تنزل منزلة الضرورة إذا كانت الحاجة (عامة- خاصة- عامة كانت أو خاصة).

النشاط التعليمي للوحدة الحادية عشرة

عزيزي الدارس:

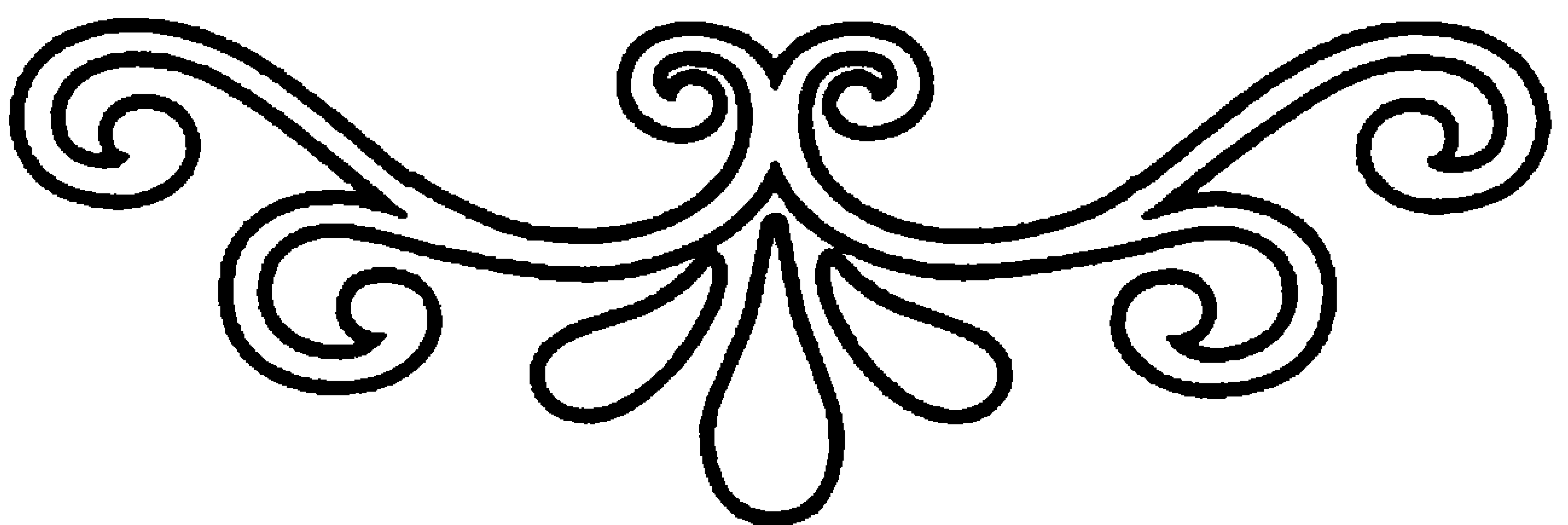
حتى تكتسب المزيد من المعلومات المتعلقة بموضوع هذه الوحدة نقترح عليك إنجاز النشاط التعليمي التالي:

عزيزي الدارس بعد دراستك لهذه الوحدة اكتب بحثًا - مستعينًا ببعض المراجع المتاحة لديك - عن قاعدة الضرورات تبيح المحظورات ثم طبقها على بعض الفروع الفقهية.



الوحدة الثانية عشرة

الإقامة خارج ديار الإسلام



محتويات الوحدة الثانية عشرة

تشتمل هذه الوحدة على ثمانية مباحث:

المبحث الأول: في بيان المقصود بدار الإسلام، ومعيار الحكم عليها بالتحول.

المبحث الثاني: في بيان المقصود بدار الحرب والفرق بينها وبين دار العهد.

المبحث الثالث: في الأحكام الفقهية التي تترتب على اختلاف الدور.

المبحث الرابع: في أحكام الإقامة خارج ديار الإسلام للهجرة.

المبحث الخامس: في مفهوم الاستضعاف أو الفتنة في الدين الموجب.للهجرة

المبحث السادس: في مفهوم إظهار الدين الذي تناط به مشروعية الإقامة.

المبحث السابع: في مواقف تاريخية مشابهة، وفتاوى أئمة المسلمين في ذلك.

أهمية دراسة الوحدة:



تكمن أهمية دراسة هذه الوحدة في أن قضية الإقامة خارج ديار الإسلام الآن أصبحت من القضايا العصرية الواقعية التي لا يمكن رفضها، أو التغاضي عنها، بل لا بد من إدخال مثل هذه القضايا تحت فقه النوازل والمستجدات، ومع مراعاة التغيرات العصرية والنظم الدولية ومع مراعاة إنزال الحكم على القضية بحسب أبعادها وأحوالها وملابساتها ومستجداتها إلا أن ذلك يجب أن يكون تحت مظلة الإسلام أو في إطار الثوابت والقيم وأحكام الشريعة، فيجب أن تدرس هذه المسألة بعمق حتى يتبين وجه الحق فيها.

الأهداف التعليمية:



يتوقع منك أيها الدارس الكريم بعد دراستك لهذه الوحـدة أن تكون قادراً على أن:

١ - أن تكون قادرا على التفريق بين مفهوم دار الإسلام ودار الكفر ودار العهد.

٢- وأن تذكر حكم إقامة المسلم بديار غير المسلمين والأحكام التكليفية التي يمكن أن تعتري هذا الحكم.

تمهيد:

يجدر بنا أن نعرّف الدار في اللغة، وفي الاصطلاح الفقهي، والاصطلاح القانوني.

تعريف الدار في اللغة:

يقول ابن منظور في لسان العرب[1]: تأتي الدار بمعان كثيرة منها: المحل، والموضع والبلد والمسكن، والمأوى والموضع وقريب من هذا قاله الزبيدي في تاج العروس[2].

أما في الاصطلاح:

فيهمنا اصطلاح الفقهاء في تعريفهم الفقهي للدار فقد عرفها ابن عابدين بقوله: (المراد بالدار: الإقليم المختص بقهر ملك إسلام أو كفر)[3].

وعرفها السرخسي بقوله: (ذلك الموضع الذي يكون تحت يد المسلمين)[4].

ويلاحظ من التعريفين أنه يشترط في الدار: الإقليم، والسكان، والسلطة

والمراد بالإقليم: المنطقة الجغرافية المحدودة والسكان: هم المستوطنون لهذه المنطقة والسلطة: هي القيادة أو الرئاسة التي تسيّر هذه المنطقة.

ويلاحظ أيضًا أن التعريف الأول للدار أشمل من التعريف الثاني لأن التعريف الثاني قصر السلطة على قيادة المسلمين أما الأول فلم يقيدها فشملت

---

(١) لسان العرب ٤ / ٢٩٨.

(٢) تاج العروس ٣ / ٢١٦.

(٣) حاشية ابن عابدين ٤ / ١٦٦.

(٤) شرح السير الكبير ٤ / ١٢٥٣.

بذلك دار الإسلام، ودار الحرب، ودار العهد... الخ... وذلك لأن الدار تطلق على مكان الاستيطان بصرف النظر عن السلطة القائمة مسلمة أو غير مسلمة، كما قال المفسرون في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ﴾ [(١)] فقد اتفقوا على أن المراد بالدار مكة المكرمة وهي حينئذ لم تكن دار إسلام بل كانت السلطة فيها يومئذ للكفار [(٢)].

تعريف الدار في الاصطلاح القانوني:

هي مؤسسة تتكون من أفراد يقيمون على إقليم جغرافي في مكان معين ويخضعون لسلطة سياسية حاكمة، لها السيادة على الإقليم ومن فيه [(٣)].

* ونلاحظ أن الدار بهذا المفهوم القانوني المعاصر لها أربعة أركان:
* **الأفراد:** وهم المكونون للدولة.
* **الإقليم:** وهي المنطقة الجغرافية المحددة التي يقيم عليها المواطنون.
* **السلطة:** وهي القيادة التي تنظم الحكم.
* **السيادة:** وهي الأصالة في سلطة الدولة خارجيًا وداخليًا أي أن سيادتها غير مستمدة من دولة أخرى. وهو ما يعرف بالاستقلال السياسي، أي عدم خضوع الدولة لأية دولة أجنبية، وحريتها في إدارة شئونها الخارجية وعلاقاتها الدولية.

وأما السيادة الداخلية فهي ما يعرف بالنظام أي أن الدولة تبسط سلطانها كاملًا في داخل إقليمها وعلى جميع أراضيها [(٤)].

---

(١) الحج: ٤٠.

(٢) تفسير ابن كثير ٣ / ٢٢٦.

(٣) نظرية الدولة: سمير عالية ص ٣٥.

(٤) العلاقات الدولية في الإسلام د. الزحيلي ص ١١٧- ١١٨.

المبحث الأول
المقصود بدار الإسلام ومعيار الحكم عليها

- دار الإسلام عند جمهور الفقهاء: هي ما تظهر فيها أحكام الإسلام[1] سواء كان ظهور أحكام الإسلام وشعائره على يد السلطة أم على أيدي الرعية.
- يقول ابن القيم: دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام، (وما لم تجر عليها أحكام الإسلام لم تكن دار إسلام)[2].
- وعرف أبو زهرة دار الإسلام بأنها: هي الدولة التي تحكم بسلطان المسلمين وتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين[3].

وعرفها الدسوقي: بأنها هي التي تقام فيها شعائر الإسلام أو غالبها[4].

وعرفها الدكتور الزحيلي: بأنها هي البلاد التي تسود فيها أحكام الإسلام وشعائره، ويأمن فيها المسلمون بمنعة وقوة لهم[5].

وينسب للأحناف: أن مناط الحكم على الدار عندهم هو وجود الأمن والاستقرار، وقد نقل الكاساني عن أبي حنيفة: أن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر، وإنما المقصود الأمن والخوف[6].

فدار الإسلام عندهم: هي التي لم تفقد صفة الأمان بأن كانت المنعة والسلطة في أيدي المسلمين.

---

(١) المبسوط للسرخسي ١٠/ ١٤٤.
(٢) أحكام أهل الذمة لابن القيم ٢/ ٧٢٨.
(٣) العلاقات الدولية في الإسلام ص ٥٣.
(٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لابن عرفه ٢/ ١٨٨.
(٥) العلاقات الدولية ص ١٠٥.
(٦) بدائع الصنائع ٧/ ١٣١.

المبحث الثاني

في المقصود بدار الحرب والفرق بينها وبين دار العهد

وقد يطلق عليها دار الحرب، ودار الشرك، ودار المخالفين[1].

ودار الكفر عند جمهور الفقهاء وهي ما يغلب عليها حكم الكفر[2].

وعند الأحناف: دار الكفر هي ما كان الأمان والأمن فيها للكفرة على الإطلاق، وكان الخوف وفقد الأمن فيها للمسلمين على الإطلاق[3].

خلاصة ما يقال في تقسيم الدور:

قبل أن نخلص إلى أهم التقسيمات: نلفت النظر إلى أن تطبيق الشريعة الإسلامية كاملة تحت سلطان الحاكم المسلم قد لا يكون له وجود على أرض الواقع الآن وبالتالي فليس هناك دار إسلام حقيقة وحكمًا من جميع الوجوه، أي من ناحية إجراء الأحكام الشرعية جميعها تحت سلطة الحاكم المسلم.

كما أن فقد الأمن والأمان مطلقًا، وعدم التمكين من أداء الشعائر الإسلامية على الإطلاق قد لا يكون كذلك واقعًا. وبالتالي فيمكن ألا تكون هناك دار كفر حقيقة وحكمًا.. اللهم إلا تحت وطأة الدولة المحاربة الغالبة والقاهرة والمتجبرة

---

(١) اختلاف الدارين وأثره إسماعيل قطاني ١ / ٧٤.

(٢) المبدع في الفقه الحنبلي إبراهيم بن مفلح ٣ / ٣١٣.

(٣) بدائع الصنائع للكاساني ٧ / ١٣١.

- وهي ما تسمى بدار الحرب.

ومن هنا يجب أن نفرق بين دار الإسلام حقيقة وحكمًا، وبين دار الإسلام حكمًا لا حقيقة، وبين دار الكفر حقيقة وحكمًا، ودار الكفر حكمًا لا حقيقة، وبين دار الحرب، ودار العهد، ودار الحياد.

دار الإسلام حقيقة وحكمًا:

هي التي تطبق فيها جميع أحكام الشريعة الإسلامية تحت سلطة الحاكم المسلم.

دار الإسلام حكمًا لا حقيقة:

هي التي تطبق فيها بعض أحكام الشريعة الإسلامية والشعائر الدينية تحت السلطة الإسلامية، ويمكن التغاضي عن كونها تحت السلطة الإسلامية لما يلي:

١- إن مجرد وجود المسجد في البلد كاف في الاستدلال على إسلام أهله، وإن لم يسمع منهم الأذان لأن النبي ﷺ كان يأمر سراياه بالاكتفاء بأحد الأمرين: إما وجود مسجد، أو سماع أذان[1].

(١) أخرج مسلم في صحيحه جزءًا منه ولفظه ((كان رسول الله ﷺ يغير إذا طلع الفجر وكان يستمع الأذان فإذا سمع أذانًا أمسك وإلا أغار...)) وكذلك أخرجه أبو داود في سننه كتاب الجهاد باب في دعاء المشركين برقم ٢٢٦٤، والترمذي في سننه كتاب السير باب ما جاء في وصيته ﷺ في القتال برقم ١٥٤٣، وقال الترمذي: وهذا حديث حسن صحيح، وأحمد في مسنده في باقي مسند المكثرين من مسند أنس بن مالك رضي الله عنه برقم ١١٩٠١، وكذلك في غير موضع، والدارمي في سننه كتاب السير باب الإغارة على العدو برقم ٢٣٣٧، أما لفظ ((إذا رأيتم مسجدًا أو سمعتم مؤذنًا فلا تقتلوا أحدًا)) فأخرجه أبو داود في سننه كتاب الجهاد باب في دعاء المشركين برقم ٢٢٦٥، والترمذي في سننه كتاب السير باب ما جاء في الدعوة قبل القتال برقم ١٤٦٩، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، وأحمد في مسنده في مسند المكثرين من الصحابة من مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، وضعفه الألباني في ضعيف أبي داود برقم ٢٦٥٣، وفي ضعيف الترمذي برقم ١٥٤٩.

٢- كذلك ينقل عن بعض الفقهاء: (أنه إذا أقيمت الشعائر الإسلامية أو غالبها كانت دار إسلام) حتى ولو تغلب عليها حاكم كافر[(١)] كما هو الحال في أرض فلسطين فإنها دار إسلام رغم أن إسرائيل هي الحاكم الكافر المحتل.

دار الكفر حقيقة وحكما:

هي البلاد التي تظهر فيها أحكام الكفر، ويسيطر عليها غير المسلمين، وتنعدم فيها مظاهر الدين، وتمنع فيها إقامة الشعائر الدينية مطلقًا كالبلاد الشيوعية[(٢)].

دار الكفر حكمًا لا حقيقة:

هي البلاد التي يسمح فيها بإقامة بعض الشعائر الدينية كالبلاد الأوربية والأمريكية[(٣)].

دار الحرب:

هي التي تظهر فيها أحكام الكفر، ومعاداة الإسلام ومحاربة المسلمين[(٤)] وهي التي تطعن في دين الإسلام وتشكك فيه، وتصد عن الدعوة إليه.

وقد يطلق الفقهاء على الدار التي تخالف الإسلام إنها دار حرب بسبب تلك الاعتداءات المتكررة من أعداء الإسلام، والدفاع المستمر من المسلمين عن دينهم وقد يكون هذا الإطلاق راجعًا إلى واقع المسلمين الأوائل الذي عاصروه في صدر الإسلام بعد الهجرة.

---

(١) آثار الحرب للزحيلي ص ١٦٠.

(٢) تقسيم العالم... مفهومه ومبرراته رسالة ماجستير من إعداد إسماعيل رباحي جامعة الجزائر ١٩٩٤.

(٣) فتاوى محمد رشيد رضا ١ / ٣٧٢.

(٤) اختلاف الدارين إسماعيل فطاني ١ / ٧٤.

ولذلك يقول ابن حزم: (وكل موضع سوى مدينة رسول الله ﷺ كان ثغرا ودار حرب)[(١)].

دار العهد:

هي الدول التي تتبادل معها البلاد الإسلامية التمثيل السياسي، وتعقد معها المعاهدات المختلفة من اقتصادية، وثقافية، وسياسية... الخ وقد يعنى بها دار الهدنة أو الصلح أو الموادعة[(٢)] وترجع تسمية دار العهد أو الموادعة إلى الصلح الذي أجراه النبي ﷺ على نصارى نجران مقابل ضريبة يؤدونها، وكذلك معاهدة معاوية رضي الله عنه لأهل أرمينية، وما رواه البخاري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "كان المشركون على منزلتين من النبي ﷺ والمؤمنين. كانوا مشركي أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونه، ومشركي أهل عهد لا يقاتلهم ولا يقاتلونه"[(٣)]

دار الحياد:

هي الدولة المحايدة التي لا تدخل في قتال مع المسلمين ولا مع خصوم المسلمين. فهي لا تعين طرفًا على طرف آخر بل تلتزم بالحياد بين الطرفين

---

(١) المحلى ٧/ ٣٥٣.

(٢) روضة الطالبين للنووي ٥/ ٤٣٣ والمغني لابن قدامة ٦/ ٣٥.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الطلاق باب نكاح من أسلم من المشركات وعدتهن برقم ٤٨٧٨، والبيهقي في سننه كتاب النكاح باب الزوجين الوثنيين يسلم أحدهما فالجماع ممنوع حتى يسلم المتخلف منهما... برقم ١٣٨٤٤.

وتستبقي علاقتها السلمية بين طرفي المتحاربين[1] وهؤلاء المحايدون أوجب الله احترام حيادهم كما في قوله تعالى: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىَ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ أَوْ جَآؤُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُواْ قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاء اللهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾[2].

وهذه الدول المحايدة قلما توجد الآن نظرًا لوجود التكتلات، والأحلاف.

تقسيم الدور بين التوقيفية والاصطلاحية:

إن مما يجب التنبيه إليه أن التقسيم للدور بحسب ما أشرنا إليه سابقًا ليس تقسيمًا توقيفيًّا جاءت به نصوص الكتاب والسنة صريحة، وإنما هي تقسيمات عصرية.. قد تختلف من وقت لآخر، وقد تتغير من حال إلى حال، حسب ظروف العصر ومقتضياته نتيجة للأمر الواقع، ووليدة للأحداث المعاصرة التي عايشها الفقهاء أي أنها تقسيمات طارئة بسبب حالة الحرب أو السلم، وقد تتغير بتغير الأسباب التي أدت إليها.

وعلى ذلك فليس التقسيم الثنائي من كونها دار إسلام أو دار كفر توقيفيًّا، أو التقسيم الثلاثي بإضافة دار الحرب توقيفيًّا كذلك بحيث يحرم على المجتهد أن يحدث نوعًا آخر من التقسيمات بل إن المعول عليه هو الاصطلاح.

---

(١) العلاقات الدولية لأبي زهرة صـ ٨٣ – ٨٤.

(٢) النساء: ٩٠.

لذا رأينا الإمام الشافعي يضيف نوعًا آخر إلى الدور ويطلق عليها دار العهد أو الصلح[1] وقد نقل عن الإمام النووي تقسيمه الدار إلى ثلاثة أقسام[2] وهكذا نجد أن التقسيم خاضع للواقع ولاجتهاد الفقهاء في تحقيق مناط الوصف الذي تتميز به الدار عن دار أخرى، وبحسب النعُوت الطارئة التي توصف بها الدار.

ومما يؤيد ذلك ما ورد عن الإمام ابن تيمية في الفتاوى قوله:

(وكون الأرض دار كفر أو دار إيمان أو دار فسق ليست صفة لازمة لها بل هي صفة عارضة بحسب سكانها، فكل أرض سكانها المؤمنون المتقون هي دار أولياء الله، وكل أرض سكانها الكفار فهي دار كفر في ذلك الوقت، وكل أرض سكانها الفساق فهي دار فسق في ذلك الوقت، فإن سكنها غير من ذكرنا تبدلت بغيرهم فهي دارهم)[3] وهكذا رأينا أن تقسيم الدور أمر اصطلاحي لا توقيفي واجتهادي لا نصي، وطالما لم يرد نص يجب التقيد به، فإن باب الاجتهاد مفتوح، والأمر أوسع من أن نضيقه.

فالعالم اليوم يختلف من حيث المستجدات العصرية والأحداث الواقعية، بحيث لا يستطيع الانفكاك عن النظم الدولية، والقوانين العالمية، والاتفاقيات والمعاهدات والسياسات العصرية.

ولا مناص أيضًا من مراعاة الواقع الدولي الذي يعيشه العالم اليوم، مع الاحتفاظ بالثوابت والقيم، تحت مظلة الإسلام الوسيعة، ومكارم أخلاق الشريعة.

---

(١) روضة الطالبين للنووي ٥ / ٤٣٣.

(٢) المرجع السابق ٥/ ٤٣٣.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٨/ ٢٨٢.

المبحث الثالث

الأحكام الفقهية التي تترتب على اختلاف الدور

- بعد أن قسمنا الدور إلى إسلامية وغير إسلامية كان لا بد أن نعرف الأحكام الفقهية التي تترتب على ذلك من حيث الهجرة والإقامة.
- فالبعض يرى حرمة الهجرة إلى بلاد غير إسلامية، أو بمعنى مرادف حرمة الإقامة خارج ديار الإسلام.

والبعض يجيز الهجرة إلى بلاد غير إسلامية، أي يجيز الإقامة خارج ديار الإسلام، وينطلق الفريق المانع من أن الأصل هو الحظر، فيحرم على المسلم الإقامة خارج ديار الإسلام، ما لم تدع إلى ذلك ضرورة، كالدعوة إلى الله، وطلب العلم الضروري، والتداوي، والفرار من الظلم المحقق، وما شابه ذلك والفريق المجيز للإقامة خارج ديار الإسلام ينطلق من أن الأصل هو الإباحة والحظر يكون لأمر عارض وقد استند كل فريق إلى أدلة تعزز مذهبه، وسأكتفي بأقوى هذه الأدلة وأناقشها، ثم أرجح ما يستحق الترجيح.

أدلة المانعين للإقامة خارج ديار الإسلام ومناقشتها:

الدليل الأول:

استدل المانعون بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَـئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيرًا ۞ إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ۞ فَأُوْلَـئِكَ عَسَى اللّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [1].

وجه الدلالة:

أن الله وصف من توفي من المسلمين بمكة ولم يخرج منها بل أقام فيها - وهي دار كفر حينئذ - بالظلم ولم يقبل الله عذرهم في كونهم مستضعفين، بل توعدهم بالعقاب الأليم إن لم يبادروا بالهجرة إلى أرض الله الواسعة، ولم يقبل إلا أصحاب الأعذار من المستضعفين.

مناقشة هذا الدليل:

أجيب عنه بأن الأمر بالهجرة من مكة ليس لكونها دار كفر ولكن العلة هي الاستضعاف، وخشية الفتنة، ولفظ الآية عام لم يحدد البلد الذي يجب أن يهاجر منه، ولا البلد الذي يقيم فيه، بل إن المسلم مطالب بأن يترك البلد الذي يفتن فيه، إلى البلد الذي يأمن فيه على نفسه، وقد أذن النبي ﷺ لقوم أن يقيموا بمكة بعد إسلامهم، منهم العباس رضي الله عنه عند أمن الفتنة [2].

---

(١) النساء: ٩٧ – ٩٩.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٢/ ٢٥٠.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ آوَواْ وَّنَصَرُواْ أُوْلَـئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلاَيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُواْ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[١].

وجه الدلالة:

أن قوله تعالى في الآية: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلاَيَتِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ أن الآية قد حكمت بقطع صلة الولاية بين من هاجروا وبين من بقي في مكة وأقام فيها، وفي هذا تخويف من الله ووعيد لمن لم يمتثل الأمر بالهجرة وفي ذلك دلالة على أن الهجرة واجبة من دار الكفر.

مناقشة هذا الدليل:

يجاب عنه بأن الهجرة كانت واجبة في أول الإسلام على من كان مقيمًا بمكة لا يستطيع إظهار دينه؛ وشرعت كذلك لأجل تكثير سواد المسلمين في المدينة كما قال الفخر الرازي: (إن المقصود هو كثرة المسلمين)[٢]. فإن تمكن من إقامة دينه وأمن من الفتنة فيه فإن الهجرة لا تجب عليه وإن كان يندب إليها.

---

(١) الأنفال: ٧٢.

(٢) التفسير الكبير ١٥/ ١٦٧.

الدليل الثالث:

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[١].

وجه الدلالة:

أن الله نهى المؤمنين عن موالاة الكافرين، والمعروف أن المقام بين أظهرهم يقرب القلوب منهم ويلقي المودة والمحبة والموالاة لهم.

مناقشه هذا الدليل:

إن الاستدلال بهذه الآية على تحريم موالاة الكافرين وبأن المقام بين ظهراني الكافرين لا يستلزم الموالاة بالضرورة لهم فقد يقيم الإنسان بين عدوه وقد يتعامل معه بالبر والقسط ولا يكون بينه وبينه ولاء، وقد أقام الرسول ﷺ والمؤمنون بالمدينة وفيها من فيها من أهل الكتاب ولم يكن بينهم وبينهم ولاء[٢].

الدليل الرابع:

قوله ﷺ: «أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ ظَهْرَانَيِ الْمُشْرِكِينَ»[٣].

وجه الدلالة:

براءة الرسول ﷺ من كل مسلم يقيم بين المشركين.

---

(١) المائدة: ٥١.

(٢) المجموع ٢١/ ١١٠.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الجهاد باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود برقم ٢٢٧٤، والترمذي في سننه كتاب السير باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين برقم ١٥٣٠، والنسائي في سننه كتاب القسامة باب القود بغير حديدة برقم ٤٦٩٨، وصححه الألباني في أكثر من موضع منها إرواء الغليل برقم ١٢٠٧، وصحيح الجامع الصغير برقم ١٤٦١.

مناقشة هذا الدليل:

يجاب عنه بأن هذا الحكم خاص بمن كان مستضعفًا في دار الحرب ولم يقدر على إظهار دينه بها، وتمكن من الهجرة منها فإنها حينئذ تجب عليه وإن ترك الهجرة وأقام بين أظهر المشركين فإنه يستحق براءة الرسول ﷺ منه لأنه عاصٍ، ولابن حجر تعليق على الحديث حيث يقول: "وهذا محمول على من لم يأمن على دينه"[1].

وقيل إن الحديث ورد في سبب معين وهو أن المسلمين حدث قتال بينهم وبين المشركين، ولم يفرق المسلمون بين المشركين والمسلمين المقيمين بين أظهرهم فقتلوهم خطأ فلما سمع النبي ﷺ بذلك قال الحديث المذكور. فلا يستدل حينئذ بالحديث على منع الإقامة بين الكافرين مطلقًا، ولا يجوز تعميمه على كل من أقام بين ظهراني الكافرين.

وللمانعين أدلة أخرى نكنها قريبة مما سقناه فنكتفي حينئذ بهذا القدر.

(١) فتح الباري ٦/ ٤٦.

أدلة المجيزين للإقامة خارج ديار الإسلام ومناقشتها:

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَـئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيرًا ۞ إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ۞ فَأُوْلَـئِكَ عَسَى اللّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[1].

وجه الاستدلال:

إن الآية دلت بمفهومها على جواز الإقامة إذا أمنت الفتنة لأن الله تعالى أمر عباده أن يهجروا المكان الذي لا يأمنون فيه على أنفسهم، ولا يتمكنون فيه من إظهار دينهم لكونهم مستضعفين إلى حيث يأمنون ولو كان بلد الأمن دار كفر.[2]

وأيضًا فإن الآية لم تحدد بلد الخروج ولا بلد الإقامة وحيثما وجد الإنسان ضيقًا في معاشه أو تضييقا عليه في دينه جاز له أن يخرج إلى بلاد الله الواسعة (ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها).

ويشمل ذلك كل مكان من فجاج الأرض تصلح للهجرة إليها. ويؤيد ذلك إذن النبي ﷺ للمهاجرة الأوائل بالهجرة إلى الحبشة والإقامة فيها وقد كانت حينئذ دار كفر.

---

(١) النساء: ٩٧ – ٩٩.

(٢) الأحكام السياسية لتوبولياك ص ٤٩.

ولعل علة الاستضعاف والفتنة في الدين هي التي جعلت الشيخ الألباني رحمه الله يفتي أهل الضفة الغربية بأن يخرجوا منها إلى بلاد أخرى يتمكنون فيها من طرد الكافر ويتمكنون فيها من إقامة الشعائر[١].

ومع تحفظنا على فتوى الشيخ رحمه الله لما فيها من خطورة إخلاء الأرض للعدو. إلا أننا أردنا بيان وجهة نظره في منع الإقامة بين الكفار في حالة الاستضعاف والفتنة.

ومما يؤيد رأي المجيزين للإقامة في ديار الكفار مقال الإمام محمد عبده في تفسيره المنار[٢] (وأما المقيم في دار الكافرين ولكنه لا يمنع، ولا يؤذى إذا هو عمل بدينه بل يمكنه أن يقيم جميع أحكامه فلا يجب عليه أن يهاجر منها (أي له أن يقيم فيها) وذلك كالمسلمين في بلاد الإنجليز لهذا العقد، بل ربما كانت الإقامة في دار الكفر سببا لظهور محاسن الإسلام وإقبال الناس عليه).

مناقشة هذا الدليل:

قد يجاب بأن الآية وردت على سبب خاص وهو الخروج من مكة وكانت دار شرك إلى المدينة وهي دار إسلام، فلا يجوز أن نعمم حكم الآية، وقد يرد على هذا الجواب بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٣].

---

(١) فتاوى الألباني ص ١٨ – ١٩.

(٢) تفسير المنار ٥/ ٣٥٧.

(٣) تقريب الوصول لابن جُزَيّ ص ٧٧ وأصول الفقه للزحيلي ١/ ٢٧٣.

وقد لا يسلم المانعون بأن العلة هي الاستضعاف والفتنة، ويرد عليهم بأن هذا هو الظاهر من معنى الآية ودلالتها واضحة في ذلك.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللهِ يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (1).

وجه الاستدلال:

أن وصف الهجرة في الآية بأنها في سبيل الله تشمل كل ما كان في سبيل الله من أوجه الخير كالهجرة إلى الحج والجهاد والعلم والرزق... إلخ وتشمل كل أرض الله وأرض الله واسعة.

والسعة تشمل سعة الرزق والمال بل والتوسع في إظهار الدين ونشره وتبليغه في العالمين. وقد يكون في أرض الكفر متسعٌ للرزق ومجالٌ لنشر الدين وإظهاره. فلا مانع إذن من الإقامة فيها.

مناقشة هذا الدليل:

قد يجاب عن هذا الدليل بأن الآية نزلت في رجل من بني تميم كان شيخًا مريضًا وأمر أبناءه بأن يخرجوه من أرض الشرك (مكة حينئذ) إلى أرض الإسلام (المدينة المنورة) ولكنه مات في الطريق فنزلت فيه الآية فلا تعم.

(1) النساء: ١٠٠.

وقد يرد على ذلك بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ويرد أيضًا بأن الهجرة كانت فرضًا في أول الإسلام لما اشتد أذى المشركين للمؤمنين فأمروا بالانتقال إلى المدينة تلافيًا لما يلحق المؤمنين من أذى المشركين في مكة. فلما فتحت زال هذا المعنى، وارتفع الوجوب وعاد الأمر إلى الندب والاستحباب[1].

الدليل الثالث:

قوله تعالى: ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إلا اللهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنشُرْ لَكُمْ رَبُّكُم مِّن رَّحمته ويُهَيِّئْ لَكُم مِّنْ أَمْرِكُم مِّرْفَقًا﴾[2].

وجه الاستدلال:

إن الله تعالى مدح من فر بدينه من أرض المنكر إلى أرض يأمن فيها على نفسه ودينه دون أن يخص بذلك أرضًا معينة بل كل مكان يسلم فيه الإنسان بنفسه ودينه فهو مقامه ولو كان شعف الجبال كما أخبر بذلك ﷺ بقوله: «يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنْ الْفِتَنِ»[3].

وقد ورد عن الإمام مالك قوله (لا يقيم أحد في موضع يعمل فيه بغير الحق،

(١) عون المعبود شرح سنن أبي داود ٧/ ١١٢.

(٢) الكهف: ١٦.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في أكثر من موضع منها كتاب الإيمان باب من الدين الفرار من الفتن برقم ١٨، وأبو داود في سننه ولكن بلفظ ((شعف الجبال)) في كتاب الفتن والملاحم باب ما يرخص فيه من البداوة في الفتنة برقم ٣٧٢٢، والنسائي في سننه كتاب الإيمان وشرائعه باب الفرار بالدين من الفتن برقم ٤٩٥٠، وابن ماجه في سننه كتاب الفتن باب العزلة برقم ٣٩٧٠.

فإن قيل: فإذا لم يوجد بلد إلا كذلك، قلنا يختار المرء أقلها إثمًا مثل أن يكون بلد به كفر، فبلد فيه جور خير منه للمقام، أو بلد فيه معاص في حقوق الله فهو أولى من بلد فيه معاص في مظالم العباد)[1].

وهكذا كانت سيرة سلفنا الصالح إذا عم الفساد الأرض تخير المسلم أقلها إثما وأخفها ضررًا دون تحديد بقعة معينة أو مقام مخصوص.

مناقشة هذا الدليل:

قد يقال: إن الآية نزلت في حق من قبلنا فيجاب عنه بأن شرع من قبلنا شرع لنا فيما وافق شريعتنا.[2] وقد يقال: أن أصحاب الكهف كانوا في بلد كافر وفروا من هذا البلد الكافر ولم يقيموا فيه. ويجاب عن ذلك بأنهم لم يخرجوا من البلد الكافر وإنما فروا إلى الكهف وهو في نفس البلد فليس هناك ما يدل على أنهم فارقوا بلاد الكفر.

وقد يقال: إن النصوص الواردة في عزلة الناس عند الفتنة تحث على اختيار المكان المسلم الآمن.

ويجاب عن ذلك بأن النصوص لم تحدد موضع الهجرة والمقام، بل العبرة بخلو المكان عن الفساد الذي يفسد على الإنسان دينه ودنياه.

---

(١) عارضة الأحوذي باب ما جاء في الهجرة ٧٥/ ٦٥.

(٢) أصول الفقه لأبي زهرة صـ ٢٨٥، وأصول الفقه للزحيلي ٢/ ٨٦٧.

الدليل الرابع:

قوله ﷺ فيما رواه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن أعرابيا سأل النبي ﷺ عن الهجرة فقال: «وَيْحَكَ إِنَّ شَأْنَ الْهِجْرَةِ لَشَدِيدٌ فَهَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ». قَالَ نَعَمْ. قَالَ «فَهَلْ تُؤْتِي صَدَقَتَهَا». قَالَ نَعَمْ. قَالَ «فَاعْمَلْ مِنْ وَرَاءِ الْبِحَارِ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَتِرَكَ[1] مِنْ عَمَلِكَ شَيْئاً»[2].

وجه الاستدلال:

إن الرسول ﷺ أقر هذا البدوي على مقامه في بلده ولم يأمره أن يغادرها، والهجرة التي سأل عنها الأعرابي هي مفارقة دار الكفر حينئذ. وقد ترك له النبي ﷺ الحرية في أن يقيم ببلده أو أن يعمل ولو من وراء البحار أي فأت بالخيرات كلها وإن كنت وراء البحار، ولا يضرك بعدك عن بلاد المسلمين، وإن عملك لن ينقص وإن أقمت وراء البحار وسكنت أقصى الأرض فإن الله سيجزيك على عملك في أي مكان يكون فيه المقام.

مناقشة هذا الدليل:

قد يقال إن سؤال الأعرابي كان عن الهجرة إلى المدينة ولم يتطرق لحكم المقام في الموضع الذي يقيم فيه هذا الأعرابي، والحديث يبين حكم الهجرة إلى

---

(١) أي لن ينقصك.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في أكثر من موضع منها كتاب المناقب باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه برقم ٣٦٣٠، ومسلم في صحيحه كتاب الإمارة باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد برقم ٣٤٦٩.

النبي ﷺ بالمدينة، ولا علاقة له بالمكان المهاجر منه هل هو دار إسلام أم دار كفر، ويمكن تخصيص قوله ﷺ: «فَاعْمَلْ مِنْ وَرَاءِ الْبِحَارِ» بأن المقصود بما وراء البحار هي دار الإسلام.

ويرد على ذلك بأن قوله ﷺ: «فَاعْمَلْ مِنْ وَرَاءِ الْبِحَارِ» لفظ عام يشمل كل أرض ولا دليل على تخصيصها بدار الإسلام، ولو كان الرسول ﷺ قصد ذلك لبينه لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة[1].

وتجدر الإشارة إلى أن المجيزين لهم أدلة أخرى كما أن للمانعين أدلة أخرى كذلك لكنها متقاربة مما أسلفناه فاكتفينا بذلك.

الترجيح:

وبعد أن عرفنا أدلة المانعين للإقامة خارج ديار الإسلام والمجيزين لذلك وناقشنا أدلة كل فريق بقي أن نرجح ما يستحق الترجيح.

ومما يجب لفت النظر إليه - قبل الشروع في الترجيح - أن نشير إلى ما هو متفق عليه بين الفريقين، وما هو مختلف فيه.

المتفق عليه بين الفريقين:

- لا يجوز للمسلم الإقامة خارج بلاد الإسلام إذا خشي على دينه أو نفسه أو ماله أو عرضه من الكافرين بأن كان مستضعفًا ذليلًا لا يستطيع إقامة شعائر الإسلام، ولا يستطيع حفظ دينه ولا دنياه.

---

(١) مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ص ١٨٥.

- لا يجوز للمسلم الإقامة خارج بلاد الإسلام إذا ترتب على ذلك اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين.
- يرخص للمسلم في الإقامة خارج ديار الإسلام إذا كان مستضعفًا غير قادر على الهجرة وكان ممن عذر الله تعالى بقوله: ﴿إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ۞ فَأُوْلَئِكَ عَسَى اللهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[1].
- يجوز للمسلم الإقامة خارج بلاد الإسلام إذا خشي على نفسه الفتنة، واضطر إلى الفرار من بلد الإسلام الذي عمه الظلم فلم يأمن فيه على نفسه ودينه إلى ديار الكفر التي يأمن فيها على نفسه ودينه ما دام قد انعدمت في حقه دار الإسلام الآمنة. وحينئذ تصير له كالحبشة في عهد رسول الله ﷺ.

المختلف فيه بين الفريقين:

يظهر الخلاف بين الفريقين في حكم إقامة المسلم خارج بلاد الإسلام عند الأمن من الفتن في الدين والنفس والمال والعرض وضمان عدم الموالاة للكافرين، والتمكين من إقامة الشعائر الإسلامية، وحين لا يكون هناك حاجة إلى تكثير سواد المسلمين، أو حاجة إلى انتفاعهم بعلمه في الدنيا أو الدين.

---

(١) النساء: ٩٨ – ٩٩.

أقول: في هذه المسألة يظهر الخلاف:

فالمانعون يرون حرمة الإقامة خارج بلاد الإسلام لظاهر النصوص الدالة على المنع، كقوله ﷺ: «أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِ الْمُشْرِكِينَ»[1].

والمجيزون لا يرون حرمة الإقامة خارج ديار الإسلام بل يقولون بالجواز ما دام المسلم في إقامته في بلاد الكفر آمنًا على نفسه من الفتنة في الدين والنفس والمال والعرض ومع بقية الشروط السالفة التي أوردوها.

والراجح عندي - والله أعلم- هو الجواز لما يلي:

- إن النصوص لم تحرم الإقامة مطلقًا وإنما عند الفتن والاستضعاف.
- من النصوص ما يصرح بالجواز والإباحة كقوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ﴾[2] فسعة الأرض ورحابتها مباحة للمؤمن يعبد ربه فيها.
- وكحديث عائشة رضي الله عنها.. (فالمؤمن يعبد ربه حيث شاء)[3] وفي هذا الحديث أيضًا جواز أن يعبد المؤمن ربه حيث شاء من أرض الله دون تخصيص.
- وكذلك ما رواه البيهقي في السنن، وما رواه الشافعي في أحكام القرآن

(١) سبق تخريجه.

(٢) العنكبوت: ٥٦.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في أكثر من موضع منها كتاب المناقب باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه برقم ٣٦١١.

من أن الرسول ﷺ أذن لقوم بمكة أن يقيموا بها بعد إسلامهم منهم العباس بن عبد المطلب وغيره إذا لم يخافوا الفتنة[1].

- وكذلك ما رواه ابن قدامة حيث قال: (وروينا أن نعيم النحام حين أراد أن يهاجر جاءه قومه بنو عدي فقالوا له: أقم عندنا وأنت على دينك ونحن نمنعك ممن يريد أذاك، واكفنا ما كنت تكفينا، وكان يقوم بيتامى بني عدي وأراملهم فتخلف عن الهجرة مدة ثم هاجر بعد ذلك، فقال له النبي ﷺ «قَوْمُكَ كَانُوا خَيْرًا لَكَ مِنْ قَوْمِي، قَوْمِي أَخْرَجُونِي وَأَرَادُوا قَتْلِي، وَقَوْمُكَ حَفِظُوكَ وَمَنَعُوكَ» فقال يا رسول الله بل قومك أخرجوك إلى طاعة الله وجهاد عدوه، وقومي ثبطوني عن الهجرة وطاعة الله. أو نحو هذا القول)[2] فأجاز له الرسول ﷺ أن يقيم بين قومه وهم كفار.
- وكذلك ما رواه البخاري من أن النجاشي أقام في بلاده بعد ما أسلم ومات فيها دون أن يهاجر إلى دار الإسلام، وصلى عليه الرسول ﷺ حين مات مما يدل على أنه مسلم[3] وقد أقام بين قومه، ولم تكن بلاده بلاد الإسلام.

(١) السنن الكبرى للبيهقي ٩/ ١٥ وأحكام القرآن للشافعي ٢/ ١٧.

(٢) الإصابة لابن حجر ٦/ ٢٤٨ والمغني لابن قدامه ١٢/ ٦٨٨.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في أكثر من موضع منها كتاب الجنائز باب في التكبير على الجنازة برقم ١٥٨٥.

ومع ترجيح جواز الإقامة خارج ديار الإسلام عند القدرة غلى إظهار الدين والأمن من الفتنة فيه فإنني ألفت النظر إلى أن هذا الحكم ليس حكمًا ثابتًا في حق الجميع على سواء. وأعني بذلك أنه لا يصح تعميمه على كل إنسان، ولا في كل زمان ومكان، بل لا بد من مراعاة كافة الأحوال والملابسات، وبحسب العوارض والأوصاف والمؤثرات. ونخلص بعد هذا إلى أن كل أرض هي خير للمسلم في دينه ونفسه وعرضه وماله، وسائر أحواله فهي أفضل البقاع له من حيث تحقيق مصالحه الدينية والدنيوية، ويصير المقام فيها مباركًا طالمًا تحقق له خير الدنيا والدين.

ولذا يقول الإمام ابن تيمية حول هذا المعنى: (إن أفضل الأرض وأخيرها في حق كل إنسان أرض يكون فيها أطوع لله ورسوله)[1].

لذا أؤكد على أنه لا بد من مراعاة كافة الأحوال والملابسات حتى ينزل الحكم على كل حالة بما يناسبها. ومن هنا يمكن أن يقال: إن حكم الإقامة خارج ديار الإسلام قد تعتريه الأحكام الشرعية الخمسة فيكون واجبًا أو محرمًا أو مكروهًا، أو مستحبًا أو مباحًا كما سأوضحه بعد ذلك.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٨/ ٢٨٣.

المبحث الرابع
في أحكام الإقامة خارج ديار الإسلام

١- لقد اتضح لنا مما سبق أن حكم الإقامة خارج ديار الإسلام قد تعتريه الأحكام الخمسة من الوجوب والحرمة والكراهة والاستحباب والإباحة.

وسنوجز هذه الأحكام فيما يلي:

الوجوب:

تجب الهجرة من البلاد التي فشت فيها المنكرات، وكثرت فيها المعاصي، وانتشرت فيها البدع، ولم يتمكن المسلم فيها من إقامة شعائر دينه إلى بلد يتمكن فيها من إقامة شعائر دينه ولو كانت غير بلده المسلمة. كما لو علم أنه في غير بلده يكون أقوم بحق الله، وأدوم على العبادة، وقد كان كثير من رجال المسلمين الأولين يفرون بدينهم إلى أرض الله الواسعة.

وفي الفتاوى للشيخ شلتوت أنه شدد في وجوب الهجرة في هذه الحال فقال:(وإن رضوا بالمقام على الذل والاضطهاد في تلك البلاد المسلمة مع قدرتهم على الهجرة حق عليهم وعيد الآية، وكانوا لأنفسهم من الظالمين)[١]، والمراد بوعيد الآية ٩٧ من سورة النساء. والوعيد هو ما توعدهم به الله تعالى في قوله: ﴿فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيرًا﴾[٢].

(١) الفتاوى: لشلتوت ص ٤٣٢.

(٢) النساء: ٩٧.

وبهذا أيضا أفتى الشيخ الألباني[1].

وقد روى الإمام القرطبي[2] أن سعيد بن جبير قال: (إذا عمل بالمعاصي في أرض فاخرج منها) وتلا قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا﴾[3].

وبهذا أيضًا قال الإمام ابن العربي حيث ذكر من الهجرة الواجبة الخروج من أرض البدعة والخروج من أرض غلب عليها الحرام[4].

ويدخل في الحكم أيضًا من خاف على نفسه هلاكًا أو ظلمًا في بلاد الإسلام لأن المحافظة على النفس من كليات الإسلام الخمسة[5]، التي جاءت الشرائع السماوية بحفظها[6] وكذلك تجب الهجرة إلى غير بلاد المسلمين لطلب علم ضروري تمس حاجة المسلمين إليه بحيث لا يوجد إلا عندهم. وعلى هذه العقول المهاجرة أن ترجع بما حملت من علم ومعرفة إلى بلادها حتى يستفيد المسلمون من علمهم وخبرتهم.

وكذلك تجب الهجرة إلى بلاد غير المسلمين إذا كان المسلمون المقيمون هناك

(١) فتاوى الألباني ص ٣٣ – ٣٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٣٤٧.

(٣) النساء: ٩٧.

(٤) أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٤٨٤ – ٤٨٦.

(٥) وهي الدين والنفس والعقل والمال والعرض.

(٦) تقريب الوصول لابن جزي ص ١٤٨ – ١٤٩.

بحاجة ضرورية إليهم لنصرتهم ومعونتهم. وكذلك تجب الهجرة إلى بلاد غير الإسلام على من كلفه ولي أمر المسلمين بذلك.

وكذلك تجب الهجرة إلى بلاد غير المسلمين في حق من يتعين للدعوة إلى الله سبحانه وتعالى حتى ينتشر الدين، ويبلغ في العالمين لقوله ﷺ: «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً»[1].

وكذلك من يتعين لتذكير المسلمين، وتعليمهم، وتحصينهم ضد التيارات الإلحادية والبدعية والانحرافات العقدية.

الحرمة:

تحرم الإقامة في غير بلاد الإسلام لمن يخشى على نفسه الفتنة في الدين بأن كان ضعيفًا لا يقوى على تحصين نفسه من الشبهات والشهوات، ولا يستطيع إقامة الشعائر الدينية، وكذلك تحرم الإقامة في غير بلاد الإسلام إذا كان في هذه الإقامة مولاة للكافرين، واتخاذهم بطانة من دون المؤمنين، وكذلك تحرم الإقامة في غير ديار الإسلام على ذوي الكفاءات النادرة والعمل في المجالات الخطيرة، والأماكن الحساسة، كميادين الذرة والنوويات لما في ذلك من تقوية أعداء الإسلام على المسلمين، وكذلك تحرم الإقامة في غير بلاد الإسلام على

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب أحاديث الأنبياء باب ما ذكر عن بني إسرائيل برقم ٣٢٠٢، والترمذي في سننه كتاب العلم باب ما جاء في الحديث عن بني إسرائيل برقم ٢٥٩٣، وأحمد في مسنده في أكثر من موضع منها ما في مسند المكثرين من الصحابة من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

أصحاب الكفاءات المتميزة إذا كان المسلمون في حاجة إليهم، ولذا منع أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه - كبار الصحابة من السفر خارج المدينة إلا برخصة وذلك ليستعين بهم ولكي يستشيرهم في الأمور[1].

الكراهية:

تكره الإقامة في غير بلاد الإسلام إذا كانت من أجل الدنيا وعلى حساب الدين كالتجارة والزواج وما شابه ذلك، ولذا كره الإمام مالك الخروج للتجارة في غير بلاد الإسلام[2] خوفًا من أن يتأثر بالبيئة الفاسدة والعادات السيئة هناك، وكره القاضي أبو يعلى الزواج من غير المسلمات[3] لما يترتب على ذلك من التأثر بالمنبت السوء، والتحلل من القيم، وللأسف فإن كثيرًا من الناس من يغرون بشقراوات أوروبا أو أمريكا، وقد يكون ذلك دافعًا للزواج منهم، والإقامة بينهم، مع ما في ذلك من المحاذير والمخاطر!!

الاستحباب:

تستحب الإقامة خارج بلاد الإسلام لمن كان آمنا من الفتنة في دينه، وفي إقامته نفع للجالية المسلمة، وعون لها على أمردينها أودنياها، من غير أن يتعين عليه ذلك، فإن تعين ذلك عليه صارت هذه الإقامة في حقه واجبة

(١) مجلة الموافقات المعهد العالي لأصول الدين العدد ٤ ص ٢٤٦.

(٢) المقدمات والممهدات لابن رشد ٣/ ٣٤٥.

(٣) المغني لابن قدامة ١٢/ ٦٨٣.

- يقول ابن حجر في فتح الباري[1]: (فلا تجب الهجرة من بلد فتحه المسلمون، أما قبل فتح البلد فمن به من المسلمين أحد ثلاثة: وعدّ منهم: الصنف الثاني: قادر – أي على الهجرة – لكنه يمكنه إظهار دينه، وأداء واجباته فمستحبة لتكثير المسلمين بها ومعونتهم[2].
- وخلاصة القول أن الإقامة في غير بلاد الإسلام تستحب عند تحقيق المصلحة كمن يقيم لدعوة غير المسلمين إلى الله وشرح تعاليم الإسلام وبيان سماحته، وإظهار حقيقته، ودفع الشبهات والأباطيل عنه ورد الافتراءات عليه.
- يقول الماوردي: (إن من يرجو ظهور الإسلام بمقامه فالأولى به أن يقيم)[3].
- ويقول الشيخ محمد رشيد رضا مؤيدا أفضلية الإقامة في غير بلاد الإسلام: (ربما كانت الإقامة في دار الكفر سببًا في ظهور محاسن الإسلام، وإقبال الناس عليه أي إذا كان المسلمون المقيمون هنالك على حريتهم يعرفون حقيقة الإسلام ويبثونها للناس بالقول والعمل والأخلاق والآداب).[4]

---

(١) فتح الباري ٦/ ٢٢٠.

(٢) المغني لابن قدامة ١٢/ ٦٨٨.

(٣) الحاوي الكبير ١٤/ ١٠٤.

(٤) تفسير المنار ٥/ ٣٥٧.

الإباحة:

تباح الإقامة خارج ديار الإسلام لمن لم يقدر على الخروج منها وكان من أصحاب الأعذار الذين استثناهم الله سبحانه وتعالى كما في الآية الكريمة: ﴿إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾[1] وكذلك تباح الإقامة خارج ديار الإسلام في كل أمر مباح كالتجارة والزراعة والدراسة والعلاج وسائر الأعمال التي لا تتعارض مع الشرع[2].

وكذلك تباح الإقامة حيثما يكون الأمن من الفتن، وحينما يكون التمكين من إظهار الدين، وإقامة شعائره انطلاقا من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾[3].

---

(١) النساء: ٩٨.

(٢) الهجرة إلى غير بلاد المسلمين عماد بن عامر ص ٢١٥.

(٣) الملك: ١٥.

المبحث الخامس
في مفهوم الاستضعاف في الدين الموجب للهجرة

الاستضعاف هو عدم القوة، والمراد به هنا عدم القدرة على التخلص من أيدي المشركين، وعدم الاهتداء إلى طريق الخلاص[1] ويقصد به العجز والضعف بكل وجه، وبكل حال. أخذا من قوله تعالى: (إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلًا).[2]

فهذا الاستضعاف المعفو عمن اتصف به غير الاستضعاف المعتذر به في أول الآية وهو قول الظالمي أنفسهم: كنا مستضعفين في الأرض. فإن الله تعالى لم يقبل الاعتذار به، فدل على أنهم كانوا قادرين على الهجرة من وجه ما. وعفا عن أصحاب الاستضعاف الذي لا يستطاع معه حيلة، وليس إلى الفرار منه وسيلة بقوله تعالى: ﴿فَأُوْلَئِكَ عَسَى اللهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ﴾ فالمستضعف المعاقب في صدر الآية هو القادر من وجه، أي من أي وجه ما. والمستضعف المعفو عنه في عجز الآية هو العاجز من كل وجه، أي لا يقدرون على التخلص من أيدي المشركين ولو عرفوا ما قدروا يسلكون الطريق، ولهذا قال الله تعالى في حقهم ﴿لاَ يَسْتَطِيعُونَ

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ٥٤٢.

(٢) النساء: ٩٨.

﴿حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ قال مجاهد وعكرمة والسدي: يعني لا يهتدون طريقًا[1].

فإذا عجز المبتلى بهذه الإقامة عن الفرار بدينه، ولم يستطع سبيلا إليه، ولا ظهرت له حيلة ولا قدرة عليه بوجه ولا حال، وكان بمثابة المقعد والمأسور، وكان مريضا جدا، أو ضعيفا ضعفا شديدا.. فحينئذ يرجى له العفو، ويصير بمثابة المكره، وهذا هو الاستضعاف المعتبر في الشرع، ومع هذا لا بد أن تكون له نية أنه لو قدر وتمكن لهاجر[2].

وأما المستطيعون بأي وجه، وبأي حيلة فهم غير معذورين، بل هم ظالمي أنفسهم لأنهم حرموها الحياة في دار السلام، وألزموها الحياة في دار الكفر[3] فالظالمون لأنفسهم في الآية هم التاركون للهجرة مع القدرة عليها حسبما تضمنته الآية: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا﴾ وظلمهم لأنفسهم إنما كان بتركها مع القدرة عليها ولو بأي وجه كما سبق بيانه.

ومعنى ذلك أن المستطيع ولو بأي وجه لا يعتبر من المستضعفين، بدليل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا﴾ لأن الله تعالى لا يكلف إلا بالمستطاع، فدل على أنهم كانوا يستطيعون الهجرة لو أنهم عزموا وأرادوا، ولكنهم خنعوا وخضعوا وتخاذلوا وانبطحوا، وادعوا الاستضعاف كذبا فكان مأواهم جهنم وبئس المصير.

---

(١) تفسير القرآن العظيم ١/ ٥٤٢.

(٢) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك لمحمد عليش ١/ ٣٧٨.

(٣) في ظلال القرآن ٢/ ٧٤٢.

المبحث السادس
مفهوم الفتنة في الدين الموجبة للهجرة

الفتنة هي الاختبار والامتحان من فتن الشيء أي أدخله النار وأحرقه ليختبره كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾[1] أي حرقوهم والفتن هو الإحراق، والفاتن: هو المضل عن الحق والمفتون من أصابته فتنة فذهب ماله أو عقله[2] والمراد من الفتنة هنا: الابتلاء في الدين، والخوف من التقصير في إقامة شعائره، والخروج عن حكم الله، وعدم الاحتكام إلى شريعته[3] والفتنة عن الإيمان يقصد بها الانتقاص منه، والابتعاد عنه، ووضع الموانع والعوائق في طريقه، حتى يتم النيل منه والصد عنه.

والمسلم لا يضع نفسه في بوتقة الاختبار ولكن يسأل الله العافية لأنه ضعيف ﴿وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾[4] وعليه أن يبتعد عن مواطن الفتن التي تفتنه في دينه، وتنقص من إيمانه وتضع العقبات والشبهات والشهوات في طريقه.

---

(١) البروج: ١٠.

(٢) مختار الصحاح ص ٢٢٩-٢٣٠.

(٣) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٦٧.

(٤) النساء: ٢٨.

المبحث السابع
في مفهوم إظهار الدين الذي تناط به مشروعية الإقامة

إظهار الدين له وجهان: الأول - يكون بالحجة والبرهان، والثاني يكون بالتمكين والسلطان، فالأول يكون عن طريق الدعوة إلى الله تعالى لنشر تعاليمه، وإقامة شعائره، وتطبيق شرائعه، ورد الشبهات عنه، وذود الكائدين عن حياضه. وهذا ماض إلى يوم القيامة حتى لو تقاعس الناس فإن رب الناس قد تكفل بذلك ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾[1].

والثاني - يكون بحسب أحوال المسلمين إن نصروا دينهم، وأطاعوا ربهم، فإن الله ينصرهم ويمكنهم ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾[2]، والمفهوم من إظهار الدين هنا: هو أن يتمكن المسلم من إقامة دينه، وأداء شعائره، وتبليغ رسالته، وإبراز محاسنه، دون أن يلحقه من وراء ذلك أذى، أو يحول بينه وبين ذلك حائل، يقول الإمام محمد عبده: (وأما المقيم في دار الكافرين ولكنه لا يمنع ولا يؤذى إذا هو عمل بدينه، بل يمكنه أن يقيم جميع أحكامه بلا نكير فلا يجب عليه أن يهاجر وذلك كالمسلمين في بلاد الإنجليز، بل

---

(١) التوبة: ٣٣.

(٢) محمد: ٧.

ربما كانت في دار الكفر سببا لظهور محاسن الإسلام، وإقبال الناس عليه)[1]، ويقول الإمام ابن الجوزي في تفسير قوله تعالى: ﴿يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً﴾[2] قال: (المراد من السعة التمكن من إظهار الدين) قاله قتادة رضي الله عنه[3] أي يجد التيسير والتوسعة والتمكين في إظهار الدين، ويقول الإمام ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ﴾[4]، يقول: (هذا أمر من الله تعالى لعباده المؤمنين بالهجرة من البلد الذي لا يقدرون فيه على إقامة الدين إلى أرض الله الواسعة حيث يمكن إقامة الدين بأن يوحدوا الله ويعبدوه كما أمرهم)[5] ولننظر إلى قوله (حيث يمكن إقامة الدين بأن يوحدوا الله ويعبدوه كما أمرهم) فهو هنا يوضح أن المبرر للإقامة هو إقامة الدين أي إظهاره بتوحيد الله وعبادته كما أمرهم.

وعند الإمام ابن حجر: يجوز للإنسان أن يقيم في أي مكان يتعبد الله فيه بحرية وأمان لا يخشى أحدًا[6] مستأنسًا بقول عائشة رضي الله عنها: (فالمؤمن

(١) تفسير المنار ٥/ ٣٥٧.

(٢) النساء: ١٠٠.

(٣) زاد المسير ٣/ ١٧٩.

(٤) العنكبوت: ٥٦.

(٥) تفسير القرآن العظيم ٣/ ٤٢١.

(٦) فتح الباري ٧/ ٢٧٠.

يعبد ربه حيث شاء)[1] ويفهم من ذلك أن المراد بإظهار الدين هو أداء الشعائر والعبادات بحرية وأمان دون أن يخشى أحدا في ذلك، فالمهم هو أداء العبادات، وترك المحرمات، ويشهد لذلك ما رواه الزهري عن صالح بن بشير ابن فديك قال خرج فديك إلى رسول الله ﷺ، فقال يا رسول الله: إنهم يزعمون أن من لم يهاجر هلك، فقال رسول الله ﷺ: «يَا فُدَيْكُ أَقِمْ الصَّلَاةَ، وَآتِ الزَّكَاةَ، وَاهْجُرْ السُّوءَ، وَاسْكُنْ مِنْ أَرْضِ قَوْمِكَ حَيْثُ شِئْتَ تَكُنْ مُهَاجِرًا»[2].

ومن هنا يتضح أن مفهوم إظهار الدين هو التمكين والاستطاعة والقدرة على إقامة شعائره، ونشر تعاليمه، وتبليغ رسالته، والدفاع عنه كما أسلفنا.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في أكثر من موضع منها كتاب المناقب باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه برقم ٣٦١١.

(٢) أخرجه البخاري في التاريخ الكبير برقم ٦١٢، والبيقهي في السنن الكبرى كتاب السير باب الرخصة في الإقامة بدار الشرك لمن لا يخاف الفتنة برقم ١٨٢٧١، وابن حبان في صحيحه برقم ٤٨٦١، والطبراني في الأوسط برقم ٢٢٩٨.

المبحث الثامن

في مواقف تاريخية وفتاوى سابقة لأئمة المسلمين

حيال الإقامة خارج ديار الإسلام

لقد تناولنا في ثنايا البحث الكثير من المواقف التاريخية وفتاوى أئمة المسلمين في ذلك، وسنلخص أهمها فيما يلي:

١- الفتوى بالوجوب:

أي وجوب الهجرة من البلاد التي تفشت فيها المعاصي وبه قال سعيد بن جبير قال: (إذا عمل بالمعاصي في أرض فاخرج منها)[١] وتلا قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا﴾[٢].

وقال الإمام ابن حجر في الحديث عن المقام في دار الكفر قبل أن يفتحها المسلمون: (أما قبل الفتح فمن به من المسلمين أحد ثلاثة: الأول- قادر على الهجرة منها لا يمكنه إظهار دينه، ولا أداء واجباته فالهجرة منها واجبة)[٣] وقد تكون الهجرة إلى بلاد غير الإسلام واجبة إذا كان المسلم في بلده ذليلًا مضطهدًا وبه أفتى الشيخ شلتوت في فتاويه (ص ٤٣٢).

وقد تكون واجبة أيضًا من أجل العلم، والدعوة إلى الله تعالى كما قال العثيمين في الأصول الثلاثة (ص ١٣٤ – ١٣٧).

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٥/ ٣٤٧.

(٢) النساء: ٩٧.

(٣) فتح الباري ٦/ ٢٢٠.

٢- الفتوى بالتحريم:

تحرم الهجرة إلى ديار غير الإسلام على كل من يعين الكفار ويواليهم ضد المسلمين. قال الإمام ابن حزم حين سئل عمن صار مختارًا إلى أرض الحرب مشاقا للمسلمين أمرتد هو بذلك أم لا؟ (فأجاب بأنه مرتد له أحكام المرتد كلها)[١].

وسئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن أهل ماردين فأجاب: (ومساعدتهم لعدو المسلمين بالأنفس والأموال محرمة عليهم، ويجب عليهم الامتناع عن ذلك بأي طريق أمكنهم من تغيب أو تعريض أو مصانعة فإذا لم يتمكن إلا بالهجرة تعينت)[٢].

٣- الفتوى بالكراهية:

قال الإمام ابن رشد: (كره مالك الخروج إلى بلاد الحرب للتجارة في البر والبحر كراهة شديدة)[٣] إذا خاف أن يتأثر بالبيئة الفاسدة، ويدخل في الكراهة أيضا الزواج في أرض الكفر خوفا من أن يتبع الولد أمه، وقد ورد في المغني: (أن الحسن رضي الله عنه كره أن يتزوج مادام في أرض المشركين، ويذكر صاحب المغني أن سبب الكراهية هو أن الزوجة غير المسلمة وفي أرض المشركين قد تغلبه على ولدها فتكفره)[٤].

---

(١) المحلى ١٢/ ١٢٥.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٤٠.

(٣) المقدمات والممهدات ٣/ ٣٤٥.

(٤) المغني ١٢/ ٦٨٣- ٦٨٦.

٤- الفتوى بالاستحباب:

وبه أفتى الإمام ابن حجر فقال في حق من كان قادرا على الهجرة ويمكنه إظهار دينه وأداء واجباته فالهجرة في حقه مستحبة[١]، وقد سئل الإمام ابن تيمية عن أهل ماردين فأجاب: (المقيم بها إن كان عاجزا عن إقامة دينه وجبت الهجرة وإلا استحبت ولم تجب)[٢]، وقد بين الشيخ محمد رشيد رضا استحباب إقامة المسلمين في غير ديار الإسلام إذا كان يحصل بمقامهم دعوة الغير لاعتناق الإسلام فيقول: (ربما كانت الإقامة في ديار الكفر سببًا لظهور محاسن الإسلام وإقبال الناس عليه)[٣]، ويدل أيضًا على الاستحباب ما جاء في فتوى اللجنة الدائمة: (وأما من قدر على إظهار دينه فلا تجب عليه الهجرة، بل هي مستحبة، وقد لا تستحب إذا كان في بقائه بين أظهرهم مصلحة دينية)[٤].

٥- الفتوى بالإباحة:

وقد صرح بها الإمام النووي في قوله (الضرب الثاني: أن يكون ممن أسلم ولا عشيرة له يمتنع بها، ولا يقدر على الهجرة لعجزه فهذا لا تجب عليه الهجرة بل يجوز له المقام مع الكفار)[٥].

---

(١) فتح الباري ٦/ ٢٢٠.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٤٠.

(٣) تفسير المنار ٥/ ٣٥٧.

(٤) مجلة البحوث الإسلامية العدد ٦٠ ص ٦١.

(٥) المجموع ٢١/ ١١٥.

وقد أفتى بذلك الإمام ابن حزم في شأن من سكن بلاد الكفر ولم يقدر على الهجرة بأنه من أهل العذر يسقط عنه الوجوب وتكون الإقامة في حقه جائزة ومباحة.[1]

وقد أفتى الإمام محمد عبده بما يفيد أن الإنسان إذا وجد له متنفسا في بلاد الكفر وسمح له بالقيام بشعائر دينه من غير نكير جاز له المقام بينهم وفي هذا يقول: (وأما المقيم في دار الكافرين ولكنه لا يمنع ولا يؤذى إذا هو عمل بدينه فلا يجب أن يهاجر وذلك كالمسلمين في بلاد الإنجليز)[2].

٦- قرار مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا حول الإقامة خارج ديار الإسلام:

أكد المجمع في هذا الصدد على أن الأصل أن يقيم المسلم داخل ديار الإسلام تجنبا للفتنة في الدين، وتحقيقا للتناصر فبين المؤمنين، وأن على مسلمي البلاد غير الإسلامية التشبث بالإقامة في تلك البلاد ما داموا قادرين على إظهار دينهم وإقامة شعائره، وذلك باعتبارهم النواة الأساسية الأقدر على توطين الإسلام في هذه المجتمعات، كما أكد المجمع على تفاوت حكم الإقامة خارج ديار الإسلام بالنسبة للجاليات الإسلامية بحسب الأ؛ وال: فتشرع لمن كان قادرا على إظهار دينه وآمنا من أن يفتن هو أو من يعول في إسلامه، وتجب في حق من تعين لتعليم الإسلام ورعاية أبنائه ودفع شبهات خصومه، وتحرم في حق من غلب

---

(١) المحلى ١٢/ ١٢٥.

(٢) تفسير المراغي ٥/ ١٣٣.

على ظنه أن يفتن هو أو من يعول في دينه، وحيل بينه وبين إقامة شعائر ربه.

وأكد المجمع في هذا السياق على تبني منهج الاعتدال والوسطية، وفتح باب الحوار الهادئ لحل ما يتعرضون له من إشكالات والعمل الجاد لإقامة المؤسسات الإسلامية ودعم القائم منها وتقليد مسئوليتها لأهل الكفاية والديانة، للحفاظ على هويتهم الإسلامية ووحدتهم الدينية.

وفيما يلي نص قرار المجمع في هذا الصدد:

حول الإقامة خارج ديار الإسلام

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، وبعد:

فإن مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بولاية سوكوتو بدولة نيجيريا في الفترة من ١٥-١٩ جمادي الأخرة ١٤٢٦هـ الموافق ٢١-٢٥ يوليو ٢٠٠٥م.

بعد اطلاعه على الأبحاث الفقهية المقدمة من السادة أعضاء المجمع وخبرائه بخصوص موضوع «الإقامة خارج ديار الإسلام»، والمناقشات المستفيضة التي دارت حوله.

قرر المجمع ما يلي:

الأصل أن يقيم المسلم داخل ديار الإسلام تجنبا للفتنة في الدين، وتحقيقا للتناصر بين المؤمنين، وأنه لا تحل له مفارقتها إلا بنية حسنة: كطلب العلم، أو

الفرار بالدين، أو الدعوة إلى الله عز وجل، أو السعي للرزق ونحوه، مع استصحاب قصد العودة متى امتهد له سبيل إلى ذلك، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَن يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾[1].

تفاوت حكم الإقامة خارج ديار الإسلام بالنسبة للجاليات الإسلامية بحسب الأحوال:

فتشرع لمن كان قادرًا على إظهار دينه وآمنًا من أن يفتن هو أو من يعول في إسلامه، مع مراعاة ما جاء في الفقرة الأولى من هذا القرار، قال تعالى: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللهِ يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً وَسَعَةً﴾[2]، وقال تعالى: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ ﴾[3]، وما رواه البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها «فالمؤمن يعبد ربه حيث يشاء»[4]، ولإقرار النبي ﷺ العباس ونعيم النحام رضي الله تعالى عنهما على مقامهما في مكة وكانت حينئذ دار شرك كما في السنن الكبرى للبيهقي ٩/ ١٥.

---

(١) المائدة: ٥٥- ٥٦.

(٢)النساء١٠٠.

(٣)العنكبوت٥٦

(٤) كتاب المناقب باب هجر النبي ﷺ، برقم: ٣٦١١.

- وتجب في حق من تعينت إقامته لتعليم الإسلام، ورعاية أبنائه، ودفع شبهات خصومه.

- وتحرم في حق من غلب على ظنه أن يفتن هو أو من يعول في دينه، وحيل بينه وبين إقامة شعائر ربه ما دام قادرا على العودة إلى ديار الإسلام آمنا فيها على نفسه ولم يكن من المستضعفين الذين استثناهم الله في كتابه قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَـئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيراً ۞ إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً ۞ فَأُوْلَـئِكَ عَسَى اللهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللهُ عَفُوّاً غَفُوراً﴾[1] وعلى هذه الحالة المذكورة يحمل قوله ﷺ «أنابريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين»[2].

- على مسلمي البلاد غير الإسلامية التشبث بالإقامة في تلك البلاد، وإظهار ما يمكنهم إظهاره من شعائر الإسلام، والصبر على ما يصيبهم من

---

(١) النساء: ٩٧- ٩٩.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الجهاد باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود برقم ٢٢٧٤، والترمذي في سننه كتاب السير باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين برقم ١٥٣٠، والنسائي في سننه كتاب القسامة باب القود بغير حديدة برقم ٤٦٩٨، وصححه الألباني أكثر من موضع منها إرواء الغليل برقم ١٢٠٧، وصحيح الجامع الصغير برقم ١٤٦١.

بلاء، باعتبارهم النواة الأساسية الأقدر على توطين الإسلام، والصبر على ما يصيبهم من بلاء، باعتبارهم النواة الأساسية الأقدر على توطين الإسلام في هذه المجتمعات، ويطبق هذا الحكم من باب أولى على من احتلت ديارهم من المسلمين فإنه يتعين في حقهم الثبات دفعا للصائل ودرءا للحرابة وكفا للعدوان. قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء وَزُلْزِلُواْ حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللّهِ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللّهِ قَرِيبٌ﴾[1]، وقد روي الإمام مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن أعرابيا سأل رسول الله ﷺ عن الهجرة؟ فقال ويحك إن شأن الهجرة شديد، فهل لك من إبل؟ قال نعم، قال فهل تؤدي صدقتها؟ قال نعم، قال فاعمل من وراء البحار فإن الله عز وجل لن يترك من عملك شيئًا![2].

- يوصي المجمع من أقام من المسلمين خارج ديار الإسلام بتبني منهج الاعتدال والوسطية، وفتح باب الحوار الهادئ مع القائمين على الأمر في هذه المجتمعات لحل ما يتعرضون له من إشكالات.

---

(١) البقرة ٢١٤.

(٢) متفق عليه، رواه البخاري في صحيحه في كتاب الزكاة باب زكاة الإبل برقم ١٣٦٠، ورواه مسلم في صحيحه في كتاب الإمارة باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد برقم ٣٤٦٩.

- كما يوصيهم بالعمل الجاد لإقامة المؤسسات الإسلامية في مختلف المجالات، ودعم القائم منها وتقليد مسئوليتها لأهل الكفايةوالديانة، للحافظ على هويتهم الإسلامية ووحدتهم الدينية.
- كما يوصي المجتمع المخلصين من دول العالم الإسلامي برعاية الجاليات الإسلامية، والعمل على تهيئة المناخ المناسب لعودة المهاجرين إلى أوطانهم، والعقول المهاجرة على وجه الخصوص إلى بلادها، والحرص على إيقاف نزيف ياهجرة، وذلك عن طريق إنشاء المؤسسات الاقتصادية والمراكز العلمية، والمحاضن الاجتماعية، وتوفير الضمانات التامة لهم حتى يسهموا في تقدم أمتهم ونهضة شعوبهم.
- كما يوصى المجمع الدول الإسلامية بعقد اتفاقات مع دول المهجر ليهيئوا الأمن لجالياتهم، إلى أن يعودوا إلى أوطانهم.
- ويوصي المجمع الجاليات الإسلامية بدوام الانتماء إلى أوطانها والتفاعل مع قضايا أمتها، وحرصها على العودة إلى ديار المسلمين مهما طال بها المقام وامتدت بها الأعوام.

خلاصة الوحدة

نخلص من دراسة هذه الوحدة إلى ما يلي:

١- أن تقسيم علماء المسلمين العالم إلى دار إسلام ودار كفر ودار عهد ليس تقسيما توقيفيا بل هو تقسيم اجتهادي يخضع لظروف العصور التي عاشوا فيها ومن ثم فلا مانع شرعا من أن يقسم المجتهدون في أي زمن العالم إلى تقسيم يتفق مع ظروف عصرهم

٢- تجب الإقامة في غير بلاد الإسلام إذا تعينت في حق الدعاة إلى الله، لنشر الدين، وتبليغ الدعوة، والأخذ بيد الجالية الإسلامية الموجودة في بلاد الكفر حتى لا ينسلخوا عن دينهم، أو ينحرفوا عن عقيدتهم، أو يذوبوا في غيرهم. لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [1] ولقوله تعالى: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ﴾ [2] ولقوله ﷺ: «بلغوا عني ولو آية» [3].

٣- تحرم الإقامة على المسلم في غير بلاد المسلمين إذا خشى الفتنة في الدين، ومنع من إقامة شعائره، ولم يأمن على نفسه وماله وعرضه، ولم يكن من أصحاب الأعذار لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلآئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُواْ

---

(١) آل عمران: ١١٠.

(٢) البقرة: ١٤٣.

(٣) سبق تخريجه.

فِيمَ كُنتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالْوَاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءتْ مَصِيرًا ۞ إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً﴾[1].

٤) يجوز للمسلم الإقامة في غير بلاد الإسلام إذا أمن الفتنة في الدين والنفس والمال والعرض، وتمكن من إقامة شعائره، ولم يوال الكفار، ولم يكن المسلمون بحاجة إليه في بلادهم. لحديث عائشة رضي الله عنها: «فالمؤمن يعبد ربه حيث شاء»[2] ولإقرار الرسول ﷺ للعباس ونعيم النحام رضي الله عنهما- على مقامهما في مكة وكانت حينئذ دار شرك[3] وكذلك إقامة النجاشي في بلده بعدما أسلم ولم تكن بلده إسلامية.[4]

٥) يجب أن يتخير- المقيم- البيئة التي تعينه على دينه ودنياه، ثم يعزم عزم الرجال – مهما طالت غربته- على العودة إلى بلده ليفيد المسلمين بخبرته، وينفعهم بعلمه.

(١) النساء: ٩٧-٩٨.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) فتح الباري ٧/ ٢٥٠-٢٥١.

أسئلة التقويم الذاتي

أولًا: أسئلة الصواب والخطأ :

ضع علامة (✓) أمام العبارة الصحيحة وعلامة (✗) أمام العبارة الخاطئة فيما يلي:

١- دار الإسلام هي ما تظهر فيها أحكام الإسلام على يد السلطة فقط . ( )

٢- دار الكفر يطلق عليها دار الحرب ودار المخالفين. ( )

٣- دار العهد هي دار الحرب. ( )

٤- دار الحرب تتميز بأنها تعادي وتحارب المسلمين وتطعن في شرائع الإسلام. ( )

٥- تقسيم الدور إلى دار حرب ودار إسلام توقيفي. ( )

٦- تقسيم الفقهاء للدور قد يتغير بتغير الزمان . ( )

٧- النصوص الشرعية لم تحرم الإقامة في دار الحرب مطلقًا. ( )

٨- ليس هناك نصوص شرعية يفهم منها جواز إقامة المسلم خارج ديار الإسلام. ( )

٩- أقام نحيم النحام بين قومه بعد إسلامه وقد كانت بلدهم بلد حرب. ( )

١٠- قال نعيم بن النحام للرسول ﷺ قومي أفضل من قومك. ( )

١١- ترك النبي ﷺ قومًا من المسلمين يقيمون بمكة بعد إسلامهم وقبل فتحها منهم العباس. ( )

١٢- إباحة الإقامة خارج ديار الإسلام ينبغي ألا يكون حكمًا ثابتًا. ( )

١٣- تجب الهجرة من البلاد التي فشت فيها المنكرات والمعاصي ولم يستطع المسلم أن يقيم فيها شعائره. ( )

١٤- تحرم الإقامة في غير بلاد الإسلام لمن يخشى على نفسه الفتنة في الدين. ( )

١٥- تستحب إقامة المسلم خارج ديار الإسلام إن كانت لتقوية شوكة المسلمين وإظهار شعائرهم. ( )

ثانياً: أسئلة الاختيار من متعدد:

اختر الإجابة الصحيحة مما يأتي:

١- [يكره - يستحب - يحرم] إقامة مسلم خارج ديار الإسلام وفي إقامته بها إظهار شعائر الإسلام وتكثير عدد المسلمين.

٢- [يكره - يحرم - تجب] الهجرة على المسلم المقيم خارج ديار الإسلام وخاف على نفسه الفتنة في دينه.

٣- [تكره - تحرم - تستحب] الإقامة خارج ديار الإسلام إذا كانت من أجل كسب الدنيا وعلى حساب الدين.

٤- مسلم مقيم خارج ديار الإسلام وهو رجل من رجال الدعوة ومجال الدعوة يحتاج إليه هناك فإقامته خارج ديار الإسلام [واجبة - مستحبة - حرام].

٥- يطلق على دار الحرب [دار الكفر - دار العهد - دار المخالفة - جميع ما سبق].

٦- الإقامة خارج ديار الإسلام لعمل مباح كالتجارة والصناعة والدراسة ونحوها [مباحة - حرام - مكروهة].

٧- «قومي خير من قومك» قال هذه العبارة [نعيم النحام - رسول الله ﷺ - نعيم بن مسعود].

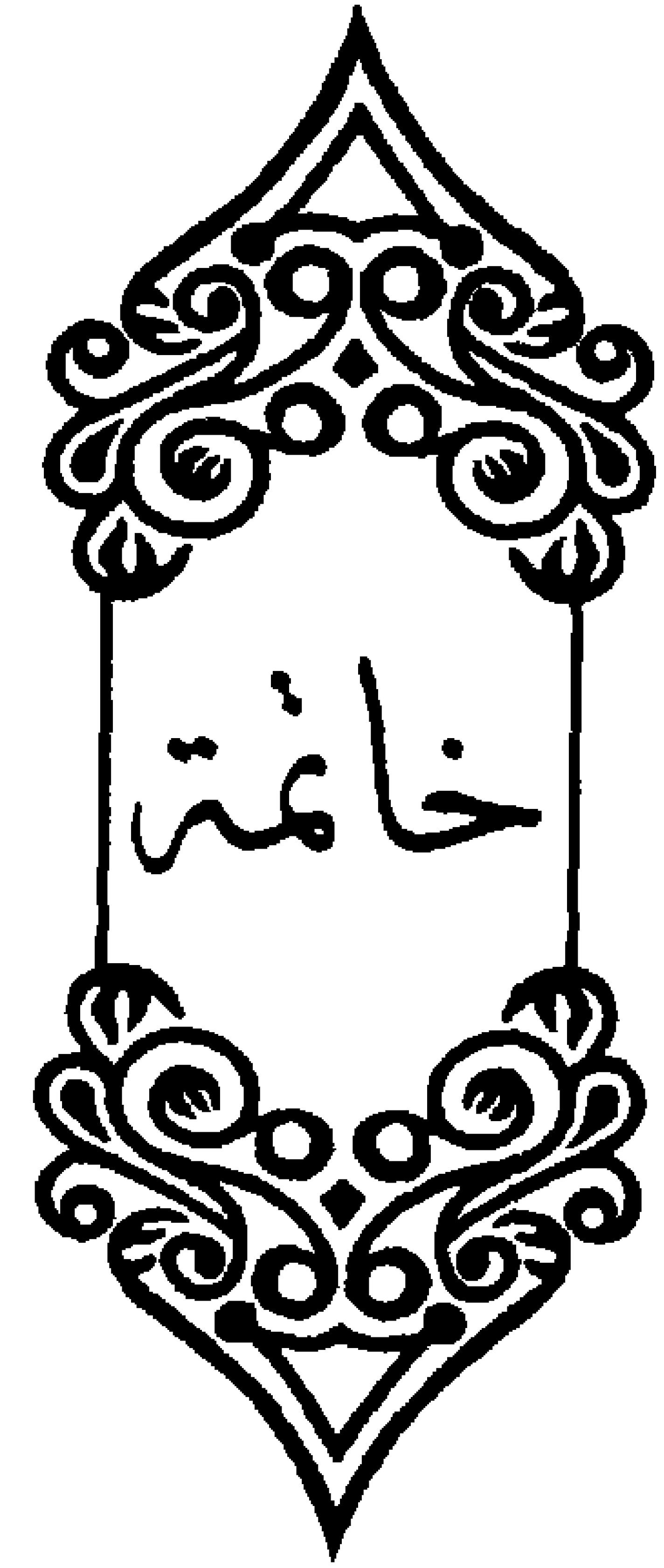
٨- أذِن النبي ﷺ لقوم من المسلمين أن يبقوا في مكة بعد إسلامهم وقد كانت دار حرب ومنهم [عبد الله بن مسعود - على بن أبى طالب - العباس بن عبد المطلب - جميع من سبق].

النشاط التعليمي للوحدة الثانية عشرة

عزيزي الدارس:

حتى تكتسب المزيد من المعلومات المتعلقة بموضوع هذه الوحدة نقترح عليك إنجاز النشاط التعليمي التالي:

أن تقوم بعمل بحث عن أحوال المسلمين المقيمين في أوروبا وأمريكيا موضحا من خلاله مدى تأثرهم بالمجتمعات التي يعيشون فيها وتأثيرهم فيها.



تم بفضل الله تعالى وتوفيقه استعراض بعض النوازل التي عمت بها البلوى، ومست إليها الحاجة، وهي ما نعنيه بالقضايا الفقهية المعاصرة، وكان الفضل والمنة لله تعالى أن وفقنا لتجلية الحكم الشرعي فيها إجابة للمستفتين، وتدريباً للدارسين، كي يجتهدوا في النظر إلى هذه النوازل وأمثالها، وفي كل ما يجد في الأمة من قضايا، وما ينزل بساحتها من نوازل، حتى يكونوا مؤهلين لمعرفة الحكم الشرعية بالدليل والتفصيل من خلال ما عرضناه من المسائل والأحكام بدءاً من أهمية المعالجة لهذه النوازل والتطبيقات لبعض القضايا المعاصرة كالزكاة وبطاقات الائتمان والتجنس والتأمين، وإثبات الأهلة وثبوت نسب ولد الزنا، واستخدام البصمه الوراثية والضوابط الشرعية للعمليات التجميلية، ونوازل الأسرة خارج الديار الإسلامية وشراء المساكن في المجتمعات الغربية والإقامة خارج ديار الإسلام.

ونحمد الله تعالى أن وفقنا إلى عرض هذه النماذج من القضايا لتكون مقياسًا لغيرها من النوازل التي تشبهها حتى نعلم حكم الله فيها.

وبهذا الفقه في هذه النوازل تكون الجامعة الدولية قد ساهمت في حل هذه القضايا، ووضع الأشفية الملائمة لعلاجها حتى يظهر للعالم أن الشريعة الإسلامية هي المنارة التي تهدى السالكين والدارسين إلى سواء السبيل.

الفهـــرس

البرامج

تقدم الجامعة مجموعة من البرامج الدراسية المتميزة فى التخصصات الآتية

شعبة الدراسات الإسلامية والعربية

دبلومة الدراسات الإسلامية والعربية:
٤ دبلومات عامة تعادل فى مجموعها شهادة البكالوريوس
بكالوريوس شعبة عامة
دراسات عليا (ماجستير ودكتوراة)
تخصصات : شريعة - أصول دين - لغة عربية
كما تنفرد الجامعة بتقديم برنامج الدراسات الحرة دون اشتراط المؤهل الدراسي

شعبة الإعلام

دبلوم - ماجستير - دكتوراه
تخصصات : الصحافة والنشر - إذاعة وتليفزيون - علاقات عامة وإعلام

شعبة الاقتصاد

دبلوم - ماجستير - دكتوراه
تخصصات : اقتصاد إسلامى - المصارف و الأسواق المالية - اقتصاد دولي - اقتصاديات بيئة - تنمية وتخطيط

شعبة إدارة الأعمال

دبلوم - ماجستير - دكتوراه
تخصصات : تسويق - تمويل - إدارة موارد بشرية

مزايا

يمكنك الالتحاق بالدراسات العليا عند اجتيازك ٧٥% من مقررات البكالوريوس.

لا يعد الطالب منقطعا عن الدراسة في المدة التي يقضيها زائراً في جامعة أخرى معترف بها من قبل الجامعة الدولية وتعادل له المواد وفقاً لضوابط المعادلات بالجامعة.

يمكنك الإلتحاق ببرامج متوافقة مع جامعة الأزهر عن طريق اجتياز عدد من المقررات التأهيلية في العلوم الإسلامية والعربية.

التسجيل

مباشراً : من خلال إدارة شئون الطلاب
عبر الانترنت : من خلال الموقع الإلكتروني للجامعة

راسلنا

البريد الإلكترونى : webmaster@uial.org
الموقع الإلكترونى : www.uial.org
مكتب القاهرة : هاتف : ٢٤٠١٢٠٦٩ (٢٠٢+) فاكس : ٢٤٠٤٦٣٤٠ (٢٠٢...

